MAGIA

de Jean SERVIER

Traducere şi tehnoredactare de Bogdan Geangalău

AVERTISMENT CITITORULUI

Arcana publicata vilescunt.
Heinrich Khunrath.

Acest eseu îşi propune să ofere liniile mari ale unei concepţii deosebite a lumii şi a locului omului în lume: concepţia comună, în esenţă, a civilizaţiilor până odinioară încă tradiţionale care înconjurau Occidentul şi a unei anumite gândiri occidentale, devenită filosofie ocultă pentru a-şi face drum în tenebrele timpurilor.

Timp de mai multe secole, prejudecăţile fondate pe magie au întunecat gândirea filosofilor, ca şi viziunea pe care puteau să o aibă sociologii şi etnologii despre faptele aduse de negustori şi misionari ca pe o marfă ieftină.

Acest lucru mi-a apărut în 1947, când am încercat din curiozitate personală o traducere a lucrării *De occulta Philosophia sive Magia libri tres* a lui Henri Corneille Agrippa: traducerile existente fiind departe de a mă satisface, m-am hotărât ca în acelaşi an să fac nişte studii de etnologie la Sorbona şi la Muzeul Omului.

Cursurile lui Marcel Griaule,de la catedra de Etnologie, ce tratau atunci despre filosofia esoterică a Dogonilor care trăiau pe falezele Bandiagara din Africa, mi-au permis să abordez “terenul” de anchetă pe care-l alesesem cu o pregătire în mod straniu complementară a ceea ce mă învăţase textul umanistului din secolul al XVI-lea.

Dintr-o dată, am înţeles mai bine gândirea celor care şi-au dat repede seama că puteau să-mi vorbească fără teamă, siguri fiind că nu mă vor auzi tratându-i drept “primitivi” sau arhaici.

Dar alţii, înaintea mea, ca Johannes Wier către 1540, discipol al lui Henri Corneille Agrippa, vizitase Africa şi “mai multe ţinuturi ale Orientului”, întâlnise “ghicitori sau magicieni” la Fes sau la Tunis. Este adevărat că în această perioadă, mulţi dintre aceşti filosofi puteau citi în ebraică şi arabă, adică aveau inteligenţa altor civilizaţii, altor gândiri. Reluând în 1970 traducerea mea din 1947, înainte de a o încredinţa unui editor, eram îmbogăţit de o învăţătură primită în munţi, de la oamenii care trăiau atunci direct în Invizibil.

Între timp, mi-am putut lărgi cunoaşterea unui aspect mai puţin cunoscut al gândirii occidentale şi să arunc asupra vechilor texte o privire cu totul diferită de cea a predecesorilor mei.

Această prezentare a magiei este deci făcută de un etnolog de teren, nu de către un bibliotecar, nici de un arhivist, cu atât mai puţin de un specialist al cursurilor de esoterism vândute prin corespondenţă.

Mi-am putut pune la punct propriile reflecţii în cursul a opt conferinţe susţinute la Eranos, la Ascona - în opt lungi şederi - când am înţeles gândirea lui C. G. Jung

într-un cadru ales de el însuşi, întotdeauna plin de prezenţa sa. Am putut atunci să măsor darul infinit de preţios pe care mi l-au făcut cei câţiva zeci de iniţiatori explicându-mi ritualurile pe care le îndeplineau, făcându-mă să le îndeplinesc şi eu, lăsându-mă să asist la *Diwan*-urile lor, la transele lor extatice, povestindu-mi de asemenea visurile lor, ca şi semnele trimise de Invizibil, dându-mi sensul simbolurilor lor, asociindu-mă credinţei lor, prin prezenţa unor Gardieni şi a Micului Popor prezenţi întotdeauna, în orice loc.

Jean SERVIER

Capitolul I

MAGIA, ORIGINEA CUVÂNTULUI

Cuvântul “Magie” este centru unei constelaţii semantice, care, urmând în aceasta o anumită viziune a Universului în expansiune, a devenit o nebuloasă: centrul fiind o “gaură neagră” în care se prăvălesc lumile prostiei occidentale, raţionalistă, dacă nu raţională.

Voltaire face asuora magiei o judecată care, pentru mulţi, a rămas o definiţie: “Destui oameni au întotdeauna în cap un minunat fals înfăşurat în obscuritate pe care-l respectă; ei nu admiră natura decât pentru că o cred un fel de magie din care nu înţeleg nimic” (*Dict. Phil. Eglise*, citat de Littre).

Dacă termenul de “Magie” apare pentru prima oară în inscripţia lui Darius zis din Behistan, nimic nu vine să clarifice semnificaţia cuvântului. Va trebui să-l aşteptăm pe Herodot (I, 101) pentru a avea precizări. “Numai poporul mezilor grupat de Deioces, şi peste care a domnit. Acest popor cuprinde mai multe triburi... Şase în total, al şaselea fiind cel al Magilor: *Magoi*. Acestea sunt triburile mezilor.”

Magii apar deci ca o castă, un trib distinct şi aparent suzeran până în epoca dominaţiei ariene. După mărturia lui Herodot, admisă de către autorii clasici mai recenţi: “Îndepărtaţi de puterea părintească de către invadatorii arieni, magii şi-au păstrat puterea lor spirituală.” Este plauzibil ca puterea lor pământească să fi fost mai întâi fondată pe puterea lor spirituală: un exemplu frecvent în alte civilizaţii şi în alte sisteme de organizare socială.

Expresia “puteri spirituale” pe care o vom regăsi de-a lungul acestui scurt studiu ascunde viaţa spirituală care este cauza profundă a acestora: devoţiunea faţă de Invizibil a individului, a unui grup, a unei caste: viaţa spirituală care este ea însăşi înconjurată de o barieră de interdicţii - dacă vrem - cu treceri ce unesc cele două planuri, adică, mai precis, o viziune a dimensiunii unice în care se desfăşoară aventura umană, în ritmul Cosmosului.

Înainte de a aborda diferitele teorii elaborate asupra magiei de către autori a căror gândire se rezumă la o sumă de prejudecăţi vechi care modelate de-a lungul timpului, să reluăm această citarea lui Herodot (I, 131):

> “Perşii, după ştirea mea, respectă următoarele obiceiuri. Nu obişnuiesc să ridice statui zeilor, nici temple, nici altare; dimpotrivă, ei acuză nebunia celor care o fac; motivul este, după părerea mea, că ei nu au gândit niciodată ca grecii, că zeii sunt de aceeaşi natură ca şi oamenii - obiceiul lor este de a urca pe cei mai înalţi munţi pentru a oferi sacrificii lui Zeus căruia ei îi dau numele întregii întinderi circulare a cerului. Ei fac sacrificii soarelui, lunii, pământului, focului, apei, vânturilor...”

Nu trebuie, în acest pasaj, să ne luăm după aparenţa gesturilor adresate Soarelui, Lunii, Pământului, Focului, Apei şi Vânturilor şi să ignorăm principiul acestui cult.

Herodot ne spune de altfel că magii interpretau visele (I, 107, 108, 120, 128), viziunile (VII, 19), ca şi semnele prevestitoare ce puteau marca începutul unei expediţii războinice.

Chiar dacă este vorba la origine de tribul sacru având funcţii deosebite, în sânul grupului de triburi mede, puterile Magilor au strălucit îndelung în timp şi spaţiu. Abia către mijlocul secolului al IV-lea înaintea erei noastre, cuvântul *Mageia* este folosit de către greci: un grup de doctrine îzvorât din întâlnirea tradiţiilor strămoşeşti şi învăţătura vehiculată de perşi cu Zoroastru drept instructor mitic.

Începând din acest moment, a fost acceptat faptul că înţelepţii şi marii iniţiaţi ca Pitagora, Epimenide, Democrit şi chiar Platon, călătoriseră în lume - realizând o cercetare - şi fuseseră primiţi în “Misterele” religiilor orientale. În acel moment, din filosofi ai căutării cunoaşterii, ei au devenit puternici “magicieni”, poate chiar primii care au dezvăluit minunile artei lor unui public ales, dar mai numeros (cf. Apuleius, *De Magia*, 27, 51; *Lucien Necyomantia*, 6; Apoll. din Tyan, *Ep.*, XVI).

Începuse să se spună că Pitagora fusese discipolul lui Zoroastru; mai târziu s-a adăugat chiar că fusese discipolul lui Zorotas Caldeeanul. Despre Democrit se povestea că a ordonat deschiderea mormântului lui Dardanos şi că a luat preţioasele manuscrise îngropate împreună cu corpul. După alte povestiri, el a devenit unul dintre maeştrii tradiţiei alchimiei, după ce fusese iniţiat de către Osthanes Persanul.

Într-adevăr, dintre toţi înţelepţii persani asociaţi tradiţiei magiei greco-romane, Osthanes a fost, se pare, cel maifaimos; Plinius îl menţionează în mod deosebit şi prezintă esenţialul acestor minunate povestiri (Plinius, *Histoire naturelle*, XXX, de la 1 la 5). Renumele deosebit al lui Osthanes provine din faptul că el era considerat a fi autorul unei opere deosebit de importante, extrem de preţioasă, dar rămasă orală, asupra celor mai vechi învăţături magice. Primul tratat de medicină magică i-a fost atribuit (*ibid.*, XXVIII, 6), ca şi unele lucrări de alchimie rămase apocrife.

El este în mod cert autorul cel mai frecvent dat ca referinţă, ca autoritate, în lucrări asupra viselor sau chiar a “cheii viselor”.

Mult timp, magii au fost consideraţi ca deţinători ai unei vaste cunoaşteri: acesta este punctul de vedere al lui Filon din Alexandria în tratatul său *Sur la liberte du sage*, 74.

O aceeaşi apreciere este şi cea a lui Cicero, în *De Divinatione*, 1, 91, care afirmă că nici un persan nu poate deveni rege dacă nu a devenit maestru în ştiinţa magilor.

Ciclul este completat atunci când în secolul al III-lea, Ciprian, episcop al Cartaginei, în *Confesio Sancti Cypriani*, 7, se desemnează el însuşi ca *magos philosophos* şi în *Homologia* sa ca Ciprian Magul, preocupat de magie şi posedând “scripturile magice”.

Pornind de aici, înţelegem că problema definiţiei conceptului de magie este în centrul unei confruntări între curentele antitetice corespunzând viziunilor diferite asupra lumii şi asupra locului omului în lume; de la înţelegerea profund opusă civilizaţiei noastre occidentale şi, plecând de aici, a civilizaţiilor diferite de a noastră, atât timp cât ele au putut să-şi păstreze nu numai identitatea, dar şi sufletul lor.

Astfel de confruntări pot să se manifeste în legătură cu cuvintele trecute în limbajul comun întrebuinţat adesea în mod imprecis sau contradictoriu, plasate

apoi sub lumina diferitelor discipline “ştiinţifice” străine unele altora. Termenii, obiecte ale acestor contradicţii făcute în realitate din ignoranţe reciproce şi din exclusivităţi absurde, devin ambigui şi tot acoperind prea multe semnificaţii, nu mai au nici un sens. Aceasta este aventura cuvântului “Magie”.

Noi cunoaştem acum originea şi filiaţia sa directă de la grecescul *mageia* şi latinescul *magia* care, aşa cum am văzut, în sensul cel mai strict, au desemnat mai întâi religia, cunoştinţele şi practicile secrete ale magilor persani - preoţii lui Zoroastru. Acest grup de doctrine, acest ansamblu de practici erau străine civilizaţiei greco-latine pe fond iudeo-creştin ai cărui moştenitori suntem, şi au fost deci repede prost înţelese înainte de a deveni suspecte inteligenţei noastre, raţiunii noastre, formată de alte moduri de gândire.

Cuvântul însuşi antrenează asocieri de idei supărătoare, devenind viciat de ridicol, de absurd, ba chiar odios dacă devine sinonim cu vrăjitoria luat atunci în cel mai rău sens al cuvântului, el însuşi obiect al altor confuzii, al altor batjocuri şi al altor prejudecăţi.

Fără îndoială, a existat tentativa făcută de către Bacon pentru a reabilita magia prezentată drept aplicaţie a ştiinţelor naturii (*De Augmentis scientiarum*, III). Această tentativă a fost adesea reluată de către autori care au făcut din magie un fel de prefaţă naivă a istoriei ştiinţei occidentale: această desfăşurare inexorabilă se înscrie în eterna perspectivă evoluţionistă care ţine loc raţiunii în Occident. Confuzia este veche. După Plinius (*Hist. nat.*, XXX, XI), “magia este o artă înşelătoare compusă din medicină, religie şi astrologie”. În ansamblu, pentru latini, nu pare să fi fost altceva decât o diferenţă de gradaţie între *maleficus, ventificus* sau *saga* şi Mag.

Alţi autori, dintre care Suidas, apropie de *magia* şi *pharmakeia* - care este ştiinţa plantelor şi a efectelor lor - astrologia, alchimia şi alte diferite practici divinatorii.

Aceste apropieri n-ar fi absolut absurde dacă nu ar servi drept bază unei judecăţi peiorative, unei condamnări fără drept de apel.

După antici, dar s-ar părea şi după “moderni” şi probabil până în timpurile noastre, magia pare un ansamblu de practici având drept scop modificarea ordinii prevăzute, obişnuitul lucrurilor, să obţină miracole pe care ce-l ce le imploră sau le operează nu le poate cere prin acte religioase, proprii culturii sale la un moment dat al istoriei sale.

Poate fi vorba de a obţine, în afara mijloacelor considerate a fi naturale, adesea în detrimentul altora - individ sau colectivitate - avantaje, într-un mod improbabil - imposibil - în cursul considerat ca firesc al lucrurilor.

Paradoxalul, absurdul, latura împotriva naturii a jongleriilor magice le vor distinge de miracolele religioase propriu-zise, Venus al zeilor sau al emisarilor lor, admişi de o societate întreagă la un moment dat al istoriei sale.

Porfir compune o listă a faptelor minunate atribuite “magicienilor” (OL, II, 41-42): a coborî luna de pe cer (Aristofan, *Nuees*, V, 748), a învia morţii, a face animalele şi pietrele să vorbească, a face statuile să meargă, a se metamorfoza şi a metamorfoza pe alţii.

Dar la baza acestei “magii” de mare spectacol regăsim o veche credinţă mediteraneeană reieşită dintr-o practică - rezervată, după tradiţie, câtorva iniţiaţi care fac să coboare luna şi încă multe altele, rămăşiţe ale unor practici religioase uitate, îngropate în intelectualismul unei vremi sau interpretate - ceea ce este şi mai rău - în raţionalismul unei epoci.

Mai sunt şi altele încă în folosinţă în zilele noastre, în ceea ce numim magia rurală, aducerea ploii, oprirea grindinii sau a averselor prea abundente, salvarea culturilor de diferite flageluri ameninţătoare, protejarea recoltelor, dar catolicismul roman a păstrat - în orice caz - amintirea unor rugăciuni deosebite pentru aceleaşi circumstanţe.

Se poate vorbi de “magia” sau de fragmentele păstrate - datorită eficacităţii lor reale sau presupuse - unei religii uitate, pe punctul de a fi străină în ţinuturile sale de origine.

Plecând de aici, cuvântul a căpătat, aşa cum am văzut, o conotaţie peiorativă devenită proprie, asocierea sa cu vrăjitoria, considerată ca ştiinţa comiterii răului şi numai a răului, cu ajutorul puterilor “infernale” - Hesychius de exemplu întrebuinţează fără a face distincţie *Magos* - magul - şi *Goes* - vrăjitorul.

Între trecutul nostru şi prezentul nostru, evoluţionismul şi-a croit drumul său, rutina sa, în ceea ce s-a convenit să se numească “ştiinţele omului”, prea adesea o sistematizare a prejudecăţilor asupra Celuilalt.

Capitolul II

MAGIA ŞI GÂNDIREA CELUILALT

Antropologii şi etnologii l-au descoperit pe “Celălalt” - după ei, Primitivul; fapt ce a constituit începutul unei confuzii durabile. “Primitivul”, vestigiu al aurorei umanităţii, nu putea avea ca mod de gândire decât “magia”, această prefaţă naivă a ştiinţei, făurită, de Occident în cucerirea Universului.

E. B. Tylor, către 1870, a fost se pare primul filosof contemporan preocupat de “mentaliatea primitivă”, care a menţionat o “anumită confuzie făcută între subiect şi obiect”. După părerea lui, această confuzie permite explicarea fiecăreia dintre artele atribuite “vrăjitorului” şi “ghicitorului” şi îndepărtarea practicilor care nu ar fi fost bazate pe această formă de gândire, ca atâtea excepţii de la regula generală pe care el a stabilit-o (*Researches into the Early History of Mankind*, pag. 129).

La aceasta - la această confuzie - trebuiesc adăugate, după Tylor, “tabu”-urile şi alte superstiţii ale “sălbaticilor” relative la hrană, ca de exemplu credinţa că anumite calităţi ale unei plante sau ale unui animal trec la cel care le mănâncă (*ibid*, pag. 133). Tylor consideră deci că această formă de gândire este îngreunată de superstiţie grosolană şi de eroare, la limita iluziei şi a înşelătoriei. Totuşi, spune el, “la un moment dat al evoluţiei, atunci când viaţa omului era asemănătoare unui lung vis”... “un sistem fondat pe eroare putea fi atunci înţeles”.

Acelaşi autor rămâne fidel acestei explicaţii într-o altă lucrare a sa, *Primitive culture*, în care el descrie magia ca pe o “ştiinţă ocultă”, adică, după părerea lui, “o pseudo-ştiinţă” (ed. a III-a, vol. I, pag. 112-119).

Pentru a înţelege această “ştiinţă ocultă”, spune el, trebuie admis faptul că ea este fondată pe asocierea de idei, o formă de gândire ce constituie fără îndoială baza raţiunii umane, dar de asemenea şi în mod important, şi cea a lipsei de raţiune umană (vol. I, pag 115 şi urm.).

După aceste declaraţii, el se lansează - după mulţi alţii, trebuie adăugat - asupra zădărniciei artelor magice, afirmând că nu este vorba în esenţă decât “despre o monstruoasă harababură în care nu există practic nici o fărâmă de adevăr, nici un dram de valoare” (vol. I, pag. 133).

În acelaşi timp, Tylor afirmă că legile care conduc gândirea sunt la fel de puţin susceptibile de schimbare ca şi legile chimiei, în aşa fel încât, în acest domeniu ceea ce a fost, va fi (vol. I, pag. 159).

Avem aici de-a face cu o prefaţă modestă, dar fermă a teoriei structuralismului care va transforma ştiinţele omului într-o deşertăciune, cel puţin pentru câţiva ani, mai ales în Franţa: o întoarcere la Tylor şi Morgan, în 1870, într-o perioadă înaintată a secolului XX.

Magia simbolică a sălbaticului şi spiritualismul modern reprezintă, după Tylor, tot atâtea superstiţii dăunătoare, izvorâte din erori şi din iluzii spre care spiritul uman este în mod prea natural înclinat.

Afirmaţiile gratuite ale lui Tylor, reflectare a unei gândiri a unui secol XIX triumfător, vor constitui punctul de plecare al gândirii marelui James George Frazer, căruia i se cunosc numeroase lucrări, printre care abundenta documentaţie culeasă cu răbdare ce depăşeşte o gândire etnologică ancorată în inima secolului XX. De asemenea trebuiesc îndeosebi menţionate ediţiile sale cu comentarii despre Pausanias şi Apolodor, care sunt capodoperele unei certe erudiţii bine stăpânite.

J. G. Frazer precizează într-o notă: “Faptul că magia este fondată pe asocieri de idei eronate, a fost demonstrat cu mult timp în urmă de către Pr. E. B. Tylor (*Primitive culture*, vol. I, pag. 116), dar, spune el, el nu a analizat aceste diferite asocieri.”

În rpima ediţie a *Crengii de aur* publicată în 1880, J. G. Frazer admite că primitivul ar fi putut avea două viziuni asupra lumii care coexistă. Pe de o parte, după această concepţie, lumea ar fi condusă de entităţi personalizate acţionând în funcţie de impulsuri şi de motivaţii analoge celor ale omului.

Cealaltă parte a acestei concepţii, mai “raţională”, ar purta germenii unei viziuni a Naturii devenită o serie de evenimente, de fapte succedându-se într-o ordine invariabilă, fără intervenţia vreunui agent oarecare. Această a doua parte a mentalităţii primitive, după Frazer: “magia simpatică”, care ar condiţiona toate actele “primitivului”, ale “sălbaticului” nu numai în “magia” sa, ci şi în viaţa sa cotidiană.

În cea de-a doua ediţie, publicată în 1900, Frazer insistă asupra distincţiei fundamentale şi chiar asupra opoziţiei ce separă magia de religie, reluând în acest punct teoriile lui H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, Berlin, 1894); ale lui F. B. Jevons (*Introduction to the History of Religions*, Londra, 1896, şi A. C. Lyall, *Asiatic Studies*, Londra, 1899).

J. G. Frazer afirmă acum că “în evoluţia gândirii, magia reprezintă un strat inferior al intelectului: el a precedat deci pretutindeni religia”.

“Pe scurt, pentru “primitiv”, magia este o artă, niciodată o ştiinţă”, “însăşi ideea de ştiinţă este absentă în spiritul său subdezvoltat”. Filosofului îi revine să regăsească calea gândirii ştiinţifice sub practicile magicianului, să tragă cele câteva fire din care este compusă această împletitură încâlcită, să degajeze principiile abstracte din aplicarea lor concretă; pe scurt, “să discearnă falsa ştiinţă ascunsă în spatele acestei arte bastarde”. În altă parte, J. G. Frazer numeşte magia “sora naturală a ştiinţei”. “Naturală” fiind luată în sensul de bastardă în accepţia peiorativă pe care i-o dau acestui termen în limbaj instituţiile şi dreptul de-a lungul întregului început al secolului nostru.

El merge până la adăuga această afirmaţie naivă: “Orice magie este falsă şi sterilă, deoarece dacă efectele sale ar fi confirmate şi fructuoase, atunci n-ar mai fi magie, ci ştiinţă.”

După acest autor, logica oricărei magii se reduce la două aplicaţii eronate a asocierii de idei:

- magia homeopatică, fondată pe asocierea de idei prin similaritate; şi
- magia prin contagiune, bazată pe contiguitate.

Pentru magia homeopatică, lucrurile care se aseamănă sunt aceleaşi, adică pot fi schimbate între ele. Magia prin contagiune admite că lucrurile care au fost în contact o dată, rămân mereu în contact.

Religia, după J. G. Frazer, este opusă în chiar principiul său în acelaşi timp magiei şi ştiinţei, din moment ce ea afirmă că mersul naturii ca şi cel al vieţii umane sunt controlate de către entităţi superioare omului. Se cuvine deci, după gândirea religioasă, să se concilieze aceste entităţi; dar dominarea lumii de către om rămâne scopul comun al magiei şi al ştiinţei. Totuşi, adesea magia încearcă să-şi exercite puterea sa, dominaţia sa, asupra spiritelor, să trateze cu ele - spune Frazer - exact ca şi cum ar fi vorba despre forţe fără suflet, adică forţe ale naturii.

În cele din urmă, concluzionează el, omul a trebuit să traverseze o fază intelectuală în cursul căreia a încercat să domine forţele naturii, să le supună voinţei sale, fără chiar a lua în considerare în acest moment al gândirii sale, atragerea favorurilor lor prin ofrande şi rugăciuni.

Vârsta religiei a succedat vârsta magiei, aceasta numai pentru că umanitatea a constatat la sfârşit, cu întârziere, prin experienţă, falsitatea şi sterilitatea magiei.

"Anumiţi oameni dotaţi cu mai multă gândire s-au orientat atunci către o concepţie mai bună, mai adevărată, despre Natură", către Ştiinţă!

În cea de-a treia ediţie a *Crengii de aur* publicată în 1911, Frazer păstrează aceste teze esenţiale pe care le dezvoltă şi care formează o introducere foarte lungă la primul volum: *The magic art and the evolution of kings*, cu o clasificare a formelor luate de această asociere "eronată de idei mai mult sau mai puţin false" - magia. Aproape în acelaşi timp, un savant danez, A. Lehmann, în lucrarea sa *Aberglaube und Zauberei von der altesten Zeiten an bis in die Gegenwart* (Stuttgart, 1898), defineşte "superstiţia" - *Aberglaube* - ca " orice credinţă care nu este recunoscută de către o religie dată". Prin urmare, "magia sau vrăjitoria" (*magie oder Zauberei*) nu pot fi decât un ansamblu de practici generate de superstiţie, de care nu-ţi poţi da seama decât referindu-te la nişte noţiui izvorâte din superstiţie. Insistând asupra interdependenţei acestor două idei, el crede că a evitat multe dificultăţi care, până atunci, după părerea lui, puseseră în încurcătură diferiţii cercetători.

De exemplu, distincţia dintre magie şi miracol este întotdeauna, după el, o simplă chestiune de punct de vedere: astfel în cartea Exodului (7-8 şi următoarele), Aaron îndeplineşte nişte miracole, atunci când "înţelepţii", vrăjitorii şi magicienii din Egipt nu fac decât "vrăji" - ale magiei.

În plus, el estimează că cele două concepţii mai mult sau mai puţin independente una faţă de cealaltă stau la baza magiei operative: una în care orice acţiune magică se bazează pe spirite personalizate, identificabile; cealaltă, ocultismul, pune în joc puteri naturale misterioase.

Odată cu H. Hubert şi M. Mauss în lucrarea lor "Esquisse d'une theorie generale de la magie" (*Annee sociologique*, vol. VII, pag. 37-41), apare pentru prima oară o nouă noţiune; ritualurile, expresie a voinţei oamenilor - primitivii, bineînţeles! - presupun că pun în joc o forţă necunoscută, dar care le permte să trăiască în societăţi organizate şi să domine lumea.

Pentru aceşti autori, ritualurile sunt acte prescrise prin tradiţie, ce nu sunt eficace prin ele însele, decât în măsura în care ele pun în joc o energie misterioasă: *Mana*. Acest termen este extras din lucrările lui Codrington asupra Melaneziei (M. Codrington, *The Melanesians*, pag. 119) şi "ar fi comun tuturor limbilor polineziene".

"Concret, acest cuvânt subsumează o mulţime de idei pe care noi le-am desemna prin cuvintele puterii vrăjitorului, calitatea magică a unui lucru, de asemenea a avea o putere magică; a acţiona în mod magic."

"Acest cuvânt *Mana* prezintă, reunite într-o vocabulă unică, o serie de noţiuni a căror înrudire am întrezărit-o dar care ne-au fost date, de altfel, în mod excepţional. El ilustrează această confuzie a ritualului şi a lucrurilor care nouă ni s-au părut a fi fundamentale în magie."

"Ideea de *Mana* este una dintre acele idei tulburi despre care credeam că ne-am fi debarasat şi pe care, în consecinţă, ne vine greu să o concepem."

"Ideea de *Mana* se compune dintr-o serie de idei instabile, care se confundă unele cu altele. Ea este rând pe rând calitate, substanţă, activitate."

"În primul rând ea este calitate." Este ceva ce are *Mana*.

"În al doilea rând, este un lucru, o substanţă, o esenţă practică, dar la fel de independentă. Şi tocmai de aceea ea nu poate fi mânuită decât de indivizi cu *Mana*, într-un act *Mana*: adică de către indivizi calificaţi şi în cadrul unui ritual. Ea este prin natura sa transmisibilă şi contagioasă" (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1960, pag. 101-102).

Marcel Mauss, în mod evident, nu are nici o dificultate de a regăsi o noţiune atât de vagă şi prin natura sa chiar de nedefinit în rândul altor popoare, adică în alte monografii.

"La Huroni (Irochezi) ea este desemnată sub numele de *orenda*. Ceilalţi irochezi par să o fi desemnat prin cuvinte din aceeaşi rădăcină... *orenda* nu este mai uşor de analizat decât *Mana !"* (*American Anthropologist*, 1902, *Mana*, seria IV, I, pag. 32-46).

Aceasta, adaugă M. Mauss, "este o idee prea generală şi prea vagă, îmbrăţişând prea multe lucruri şi calităţi obscure pentru ca noi să putem, fără dificultate, să ne familiarizăm cu ele".

Astfel, Marcel Mauss judecă teoria sa despre *Mana* - chiar fără să o vrea - cu o severitate justificată. Totodată, alţi autori au căutat în culturile pe care le studiau aceeaşi noţiune, a cărei neclaritate permite dea socoteală pentru toate fenomenele pe care logica occidentală - şi mai ales la începutul acestui secol - nu putea decât să le marginalizeze în orice studiu, în acelaşi timp cu restul fenomenului religios tolerat - atunci când era tolerat - din necesitate. Edward Westermarck construieşte pe aceste modele noţiunea de *Baraka*, care, spune el, înseamnă *binecuvântare* - ceea ce este exact. Dar, adaugă el, poate fi tradus în engleză prin *holiness*, sfinţenie, ceea ce este mult mai discutabil (*Ritual and Belief in Morocco*, Londra, Mac Millan Ltd, 1926, vol. I, pag. 35).

O frază a lui Westermarck scufundă cititorul în indefinibilul "acelui ceva" evocat de către Hubert şi Mauss pornind de la diverse monografii: "Este câteodată imposibil să distingi între *baraka* şi profan; un exemplu al acestei ambiguităţi este furnizat de virtutea medicinală a anumitor plante. Puterea benefică a lui *baraka* este evidentă, dacă este mai mult sau mai puţin misterios, având efecte miraculoase "supranaturale", nu şi dacă este vorba despre efecte ordinare, comune, profane. Dar aceste proprietăţi minunate comportă numeroase grade şi pot uneori să slăbească, până la a nu mai fi nimic, pentru a dispare complet (*ibid., op. cit.,* pag. 146), ceea ce se întâmplă în cazul lui *Baraka*."

"Maurii" - cum le spunea Westermarck diferitelor populaţii din Maroc - spun ei înşişi că fiecare individ posedă o anumită *Baraka*, cu toate că - numai în anumite cazuri - ea este suficient de puternică pentru a-şi face simţită prezenţa.

Nu în aceasta constă deci soluţia de continuitate de netrecut între sacru şi profan care a fost ridicată la rang de postulat de către anumiţi filosofi francezi, mai întâi, se pare, de către Durkheim.

Într-adevăr, Durkheim spune: “În întreaga istorie a gândirii umane, nu există alt exemplu de două categorii de lucruri, de fapte, atât de profund diferite, atât de radical opuse una celeilalte ca Sacrul şi Profanul, eterogenitatea lor fiind absolută” (*Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, pag. 53).

Vom reveni mai departe asupra acestei afirmaţii facile şi prin urmare foarte adesea reluată de atunci.

Pentru Hubert şi Mauss, ritualurile magice, chiar dacă nu sunt religioase, aparţin unei aceeaşi forme de gândire.

Ceea ce, după aceşti autori, distinge ritualurile magice, nu este constituirea elememtelor unui cult organizat. Ele sunt considerate de către o societate drept acte ilicite - în orice caz ce nu beneficiază de nici o recunoaştere socială. Magia şi religia ar fi deci doi poli opuşi, două moduri de abordare, a “miraculosului”, unul social, iar celălalt antisocial sau asocial. În sfârşit, magia a fost întotdeauna condamnată de societate, regăsindu-se din ce în ce mai încărcată de imagini ale respingerii şi, în acelaşi timp, total îndepărtată de religie. Ceea ce este, vom vedea de altfel, un punct de vedere foarte simplist.

Dar interesul acestei distincţii sociologice este că magia şi religia nu mai sunt considerate ca două stări sau etape ale gândirii umane, ci ca, respectiv, un fenomen social: magia; o instituţie: religia, având în acest caz o existenţă proprie determinată în termenii funcţiei sociale.

Arnold Van Gennep, în lucrarea sa *Les rites du passage* (1909), tratează fenomenul magico-religios ca pe un ansamblu indivizibil în care trebuie distins, după părerea lui, un aspect teoretic: religia, şi un aspect practic: magia.

I se pare deci esenţial să insiste asupra indisolubilităţii relaţiei existente între cele două aspecte ale aceluiaşi fenomen. Într-adevăr, dacă teoria este separată de practică, ea devine metafizică şi dacă practica se sprijină pe o altă teorie, ea poate deveni ştiinţă.

În ceea ce priveşte restul, forţele misterioase care sunt obiectul abordării magico-religioase, ele pot fi concepute în mod egal ca entităţi personalizate sau nişte forţe impersonale şi, în consecinţă, pot fi obiectele practicilor magico-religioase ale actelor pozitive sau restrictive - de exemplu, respectarea “tabuurilor”. O asemenea concepţie ne poate conduce, după A. Van Gennep, să tratăm cu aceste forţe, direct sau indirect, prin intermediul entităţilor personalizate - definite - presupuse că ar putea acţiona asupra acestor forţe, în acelaşi timp net superioare şi prea străine omului.

Mecanismul “asocierii” prin similaritate sau prin contact este atunci presupus în toate cazurile.

E. S. Hartland (*Ritual and Belief*, Londra, 1914) se lansează într-o consideraţie generală asupra relaţiilor dintre religie şi magie (pag. 26 şi urm.).

El insistă asupra faptului că, după părerea lui, acestea sunt izvorâte dintr-un trunchi comun şi constituie termenii unui anumit răspuns emoţional al omului la interpretarea sa a obiectelor care-l înconjoară, pe care le personalizează şi cărora le atribuie o forţă potenţială: *orenda, mana*, etc.

În acelaşi mod, după părerea lui, magicianul şi preotul nu ar reprezenta decât diferenţierile aceluiaşi personaj: *medicine-man*.

"Noi putem defini în mod sumar, spune el, magicianul profesionist, ca pe cel care, în evoluţia societăţii, a dobândit *orenda* cea mai puternică, fie prin naştere, fie prin cumpărare sau prin studiul şi practica metodelor convenţionale admise de grupul său, de societatea căreia îi aparţine.

De asemenea, preotul profesionist este cel care a obţinut favoarea personajelor imaginare, presupuse a controla problemele oamenilor sau a exercita asupra lor o acţiune oarecare: adică acel ce posedă *orenda* lor printr-un fel de procură. Unirea acestor două profesiuni într-una singură şi în acelaşi personaj, cât timp ea mai poate fi obţinută, nu este o întâmplare, ea este chiar probabil fundamentală.

Dacă Hartland se deosebeşte de Frazer asupra problemei originilor, el pare dispus să admită delimitarea sa a magiei şi a religiei.

"Magia, spune el, are drept conotaţie o noţiune de putere, oricare i-ar fi originea: putere dobândită sau pe care magicianul o declară înăscută, dar nu ca pe un privilegiu acordat de către o putere superioară, al cărei ajutor nu poate fi obţinut decât prin implorare şi umilinţă.

După părerea sa, rugăciunile şi sacrificiile sunt nişte acţiuni magice în măsura în care cel ce le oficiază le atribuie o putere de constrângere. El adaugă chiar: "Credinţa în puterea magică a unui ritual chiar a dispărut din creştinism?"

Religia, pe de altă parte, este redusă la practici culturale ale căror obiecte - în măsura în care ele sunt personalizate - sunt presupuse a fi dotate cu o voinţă proprie şi nu trebuiesc abordate decât cu respect, umilinţă, şi care pot să răspundă rugăciunilor credincioşilor.

Atunci când obiectul nu este personalizat, sau este într-o manieră vagă, incertă, el nu este tratat cu mai puţin respect şi umilinţă ca pe ceva ce ţine de transcendenţă, pol al unei atitudini emoţionale îndreptată spre el.

Wilhelm Wundt (*Volkerpsychologie*, I, 1907-1909) introduce între magie şi religie un al treilea element: mitul, pe care-l asimilează în acelaşi timp sursei primordiale al oricărui cult şi al oricărui ritual. "Credinţa nu are ca obiect decât mitul pus în practică, adică devenit operant".

Există întotdeauna, după el, o noţiune mitică, adică un mit în spatele tuturor ritualurilor: noţiunea de suflet.

Pornind de la aceasta au venit succesiv cele trei forme de cult: magia, fetişismul şi totemismul care permit noţiunii de suflet să se dezvolte, cel puţin sub anumite aspecte ale sale.

Astfel de exemplu, magia în forma sa cea mai elementară constă în acţiunea presupusă a unui suflet asupra altuia, fapt ce explică, de exemplu, teama de deochi.

O altă formă - derivată din prima - constă în acţiunea la distanţă, atunci când influenţa sufletului acţionează indirect prin intermediul unui "suport" sau al unui simbol.

Wundt se opune teoriei lui Frazer după care magia implică o relaţie de la cauză la efect - cel puţin în spiritul "sălbaticului". Pentru Wundt, într-adevăr, evenimentele vieţii cotidiene sunt în mod natural acceptate, în timp ce evenimetele extraordinare impun o teorie complet deosebită, care să le poată explica: de exemplu, în primul rând, o anumită putere atribuită sufletului sau voinţei unui om.

Mai târziu, odată trecută această etapă a "gândirii magice", forţa unui om sau a unui zeu deosebit de puternic este cea capabilă să explice aceste evenimente extraordinare. În etapele

intermediare ale fetişismului sau ale totemismului, asistăm la apariţia, ca tot atâtea cauze eficiente, a puterii oculte a obiectelor sau animalelor.

Din toate aceste teorii diferite se desprinde o gândire comună. Aşa cum a subliniat Marcel Mauss “toţi aceşti autori se pun de acord în a face din magie un fel de ştiinţă înaintea ştiinţei, sau mai degrabă o modalitate de înţelegere a omului de către el însuşi, a lumii, a spaţiului şi a timpului, la fel ca o aşchie de silex ordinară”.

Magia astfel înţeleasă devine, după Marcel Mauss, forma primordială a gândirii umane. ea ar fi existat deci odinioară în stare pură, iar omul, la origini, n-ar fi ştiut gândi decât în termeni magici.

“Predominanţa ritualurilor magice în culturile primitive şi în folclor este, se crede, o dovadă serioasă în sprijinul acestei ipoteze...”

Pentru a concluziona: “Magia constituie astfel întreaga viaţă mistică a primitivului. Ea este primul etaj al evoluţiei mentale pe care o putem presupune sau constata... Religia a izvorât din eşecurile şi erorile magiei.”

Acest raţionament merge mai departe. După Marcel Mauss, J. G. Frazer admite această ipoteză “cu prudente rezerve”; de altfel,Marcel Mauss o completează el însuşi “explicând cum, plecând de la religie, spiritul uman se îndreaptă către ştiinţă; devenit capabil să constate erorile religiei, el se întoarce la simpla aplicare a principiului cauzalităţii. Dar, de acum înainte, este vorba de cauzalitatea experimentală şi nu de cauzalitatea magică” (Marcel Mauss, *Theorie generale de la magie, op. cit.*, pag. 5).

Marcel Mauss precizează concepţia sa asupra magiei, pe care o putem rezuma astfel: o formă “primitivă”, depăşită a gândirii umane respinsă de societatea occidentală în evoluţia sa către ştiinţă, devenită asocială, chiar dacă ea şi-a păstrat mai puţin sau mai mult din vechiul său prestigiu în gândirea şi instituţiile diverselor culturi ”primitive”.

“Ritualurile magice sunt vrăji malefice (pag. 14) în mod constant calificate de drept şi de religie ca fiind ilicite; ele au fost de-a lungul secolelor în mod intenţionat interzise şi pedepsite.”

La polul opus se află ritualurile religioase: “Polului vrăjitoriei i se opune polul sacrificiului.”

“Religiile îşi crează întotdeauna un fel de ideal către care se înalţă imnurile, dorinţele, sacrificiile şi care protejează reguli stricte, interdicţii” - ale dogmelor. ”Aceste regiuni, magia le evită, ea tinde către vrăjitorie, în jurul căreia se grupează ritualurile magice şi trasează întotdeauna primele linii ale imaginii pe care umanitatea şi-a format-o despre magie...” “Între aceşti doi poli se întinde o masă confuză de fapte, cu un caracter ce nu este în mod imediat aparent.”

Fără îndoială, după lecturarea povestirilor culese de către fraţii Grimm, Mauss vede în magie “un fel de religie făcută pentru nevoile inferioare ale vieţii casnice” (Mauss, *ibid.*, pag. 15).

Totuşi, Mauss insistă asupra distincţiei dintre magie şi religie, de-a lungul întregului său articol; fiecare dintre afirmaţiile sale putând fi ilustrate, fără dificultate, prin exemple în sprijinul unei teze opuse.

Astfel: "Ritualul religios cercetează lumina zilei şi este făcut public; ritualul magic se fereşte de aceasta; chiar legal fiind, el se ascunde că vrăjitoria."

"Magicianul caută să scape de public, gesturile sale sunt ascunse cuvintele pe care le pronunţă sunt neclare."

Este nevoie să mai amintim că, chiar în rândul religiilor bazate pe revelaţie, deschise prozelitismului, adesea devenite religii oficiale sau religii de stat, anumite ceremonii au rămas, dacă nu secrete, cel puţin pentru moment interzise publicului, şi în orice caz interzise necredincioşilor recunoscuţi ca atare.

Astfel termenul *Hocus-pocus,* care în engleză înseamnă "pasă, exerciţiu agil al prestidigitatorului, mistificare" (*Dict. Harrap English-French,* Londra şi Paris, vol. III, 1981, pag. 432) vine de la formula latină şoptită, până odinioară, de către preotul catolic roman, în momentul sfinţirii azimei, *Hoc est enim Corpus...*

Marcel Mauss crede, după şi înaintea multor autori, "că excluderea femeii din cultele oficiale"... "le situează în magie". O asemenea afirmaţie nu constituie decât dovada unui câmp redus la câteva exemple, luate din religiile aşa zis "revelate".

În schimb, cunoaştem lupta pentru supremaţie a religiilor revelate şi care, triumfătoare după distrugerea unei întregi părţi ale gândirii umane, ba chiar a unor civilizaţii, au tratat celelalte culte care le precedaseră în gândirea oamenilor, drept false religii, superstiţii sau "vrăjitorie".

Astfel, în Imperiul Roman, legile care s-au succedat începând din 324 sub domnia lui Constantin, au lărgit definiţia magiei şi au făcut ilegale toate modurile de divinaţie; ele nu au reprezentat decât una dintre prelungirile persecuţiei antipăgâne; este de asemenea cazul legilor din 772 care interziceau cultele evreieşti şi egiptene.

În acest caz precis, care a durat secole şi care s-a reînnoit doar autorizaţia legală - act al prinţului sau al pontifului - separă "religiosul" oficializat, triumfător, de alte culte, religii devenite magii, vrăjitorii, secte.

A doua carte a sfântului Augustin *La Cite de Dieu* a fost redactată într-un spirit analog; vechii zei - cei ai religiei oficiale de odinioară - fiind asimilaţi demonilor: "Romanii şi-au oferit zeii nu din raţiune, ci din linguşire" (*Civ. Dei,* II, XV) pentru a termina printr-un îndemn adresat chiar romanilor de a renunţa la cultul zeilor (*ibid., op. cit.,* II, XXIX) - al zeilor lor.

Dar deja, druizii galici fuseseră aduşi, de religia romană cuceritoare, administrativă şi ierarhizată, la stadiul de "vrăjitori" ambulanţi, perindându-se din sat în sat.

Ceea ce spune Regis Boyer în legătură cu religia nordică veche faţă de Biserica de la Roma este adevărat pentru restul lumii cucerite de Occidentul creştin.

"Biserica putea să accepte fără reticenţe direcţiile sau credinţele care nu contraziceau cu nimic propriile învăţături cum ar fi: credinţa într-o altă lume, fundamentală în universul mental nordic; ea adopta fără soluţie de continuitate

ritualuri şi obicieuri ce putea fi uşor creştinizate: Jol devine Noel (Crăciun) şi ceremonia păgână constând în stropirea cu apă a noului născut (*ausa barn vatni*) devine botezul; ea se străduia să minimalizeze credinţele şi practicile ce puteau să constituie o ameninţare pentru doctrina creştină: zeii trec la stadiul de diavoli sau, mai subtil, se văd ridiculizaţi...” (*Sagas islandaises*, Paris, Payot, 1978, pag. 122).

Astfel, sub dominaţia unei religii de stat, creată adică prin legalitatea puterii pământeşti şi creându-şi propria sa legalitate, vechile ritualuri devin gesturi “magice”, golite de orice semnificaţie, cu condiţia ca ele să nu capete sensul unui adevărat cult dedicat puterilor malefice - un cult “în răspăr”.

Aceste consideraţii ne fac să vedem, în textele diferiţilor filosofi şi sociologi care au abordat acest subiect, tot atâtea mărturii ale unui adevărat haos, dacă nu chiar ale unei confuzii mentale, expresie a încurcăturilor în momentul în care au fost puşi în prezenţa faptelor adunate din rândul civilizaţiilor care înconjurau până mai odinioară Occidentul, străine gândirii sale, dacă nu dominaţiei sale. Cu toţii au ignorat în mod deliberat “Filosofia ocultă”, acest curent însufleţitor al gândirii occidentale de-a lungul secolelor.

Gânditorii noştri raţionalişti au insinuat că religiile oficiale ale Occidentului puteau, în fond, să fie asimilate “superstiţiilor” “primitivilor”, cel puţin în etape progresive prudente; alţii, ca Marcel Mauss, au încercat să distingă două forme de gândire. Totuşi, ei nu reuşesc, prin exemple numeroase dar prost alese, să fie convingători şi nici măcar să fie discutabile.

Astfel, spune Marcel Mauss, “într-un descântec îpotriva durerilor de gât, după o enumerare de termeni tehnici, citim: “Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis...” ” (*Marcellus*, XV, 11)... “Religia este tratată aici ca un fel de fiinţă vagă, cu personalitate difuză pe care o poţi simţi şi alunga”.

La fel, după ce i-a citat pe *Mâmil* (asirian), *Mana* (melaneziană), *orenda* (huron, irochez), *Brahmanul* (în India antică), el adaugă: “La noi este farmecul, ursita, descântecul. Se vorbeşte despre acestea ca despre lucruri concrete, se aruncă un farmec, o rună; se spală, se îneacă, se arde o ursită (*ibid.*, pag. 54). Pentru a concluziona: “Magia este o masă vie, informă, inorganică ale cărei părţi componente nu au nici loc, nici funcţii fixe, le vedem chiar confundându-se. Astfel, vrăjitorii şi spiritele poartă acelaşi nume” (*ibid.*, pag. 81). O reflecţie care nu este la Marcel Mauss decât capătul unei gândiri confuze.

Într-adevăr, în gândirea lui Mauss, a autorilor care l-au precedat şi l-au urmat, magia când atinge ştiinţa: “Să adăugăm că magia îndeplineşte funcţia de ştiinţă şi ţine locul ştiinţelor ce se vor naşte” (*ibid*, pag. 56); când “este o serie de forme goale şi găunoase, de altfel întotdeauna prost formulate, a legii cauzalităţii”.

El adaugă de altfel: “Vrăjitorii sunt oameni inculţi, inteligenţi şi uşor lipsiţi de moralitate, aşa cum au fost pretutindeni. Credinţa lor sinceră este de o veritabilă tenecitate şi de o incredibilă fermitate” (*ibid.*, pag. 88). Este vorba de magicieni, de vrăjitori sau de preoţi, sau de toţi trei la un loc, contopiţi într-un acelaşi dispreţ?

M. Mauss face descrierea unei vrăjitorii malefice - fără îndoială după o relatare de călătorie în Australia (*ibid*, pag. 87): “Se consideră că vrăjitorul s-a apropiat de

victima sa adormită, a deschis-o lateral cu un cuţit din piatră, i-a scos grăsimea de pe ficat şi i-a închis rana; el a plecat, iar celălalt moare încet fără să-şi fi dat seama de ceva. Este evident că este un ritual care niciodată nu a putut fi cu adevărat practicat.”

De aceea ar mai trebui să încercăm - ceea ce nu mai poate face Mauss - să definim practica efectivă, materială a unui ritual, concepţia pe care o au despre aceasta participanţii conştienţi sau inconştienţi şi eficacitatea ritualului îndeplinit. Cazul se impune evident, nu numai în magie dar şi în multe alte religii oficial recunoscute, devenite religii de stat. Noi avem descrierea altor ritualuri interpretate în acelaşi spirit. După ce ne-a spus că magicianul lucrează în secret, ferit, M. Mauss scrie (*ibid,* pag. 120):

“Astfel, pentru ca magia să existe, trebuie ca societatea să fie prezentă. Vom încerca să stabilim că ea este şi cum este.” Cu o frază (*ibid,* pag. 119) care ar fi putut servi de concluzie din cauza atâtor afirmaţii grăbite şi greşit fondate: sinteza cauzei şi a efectului nu se produce decât în rândul opiniei publice. În afara acestui mod de a concepe magia, nu ne-o putem închipui decât ca pe un lanţ de absurdităţi şi de erori propagate, din care am înţelege greu invenţia şi niciodată propagarea. Pentru a adăuga: “În definitiv, societatea însăşi este cea care întotdeauna îşi plăteşte cu monedă falsă visul său.” Problema este de a şti dacă visul este o monedă falsă.

Capitolul III

DELIMITĂRI ŞI DISTINCŢII

Valul de termeni utilizaţi de către filosofi şi sociologi ne determină să propunem câteva precizări pentru a separa magia de “ştiinţă”, de a o distinge de religie, refuzând termenul de vrăjitorie.

Magia, “ştiinţă” şi tehnici ale materiei

În apropierea lacului Iro, în regiunea Ciadului, omul care voia să-şi cioplească o pirogă trebuia să aleagă un arbore, apoi trebuia să împlânte o suliţă în latura trunchiului orientat spre

vest, în inimă. Dacă se auzea un şuierat sau un geamăt, prezicerea era defavorabilă; suliţa era scoasă din arborele ce nu voia să moară şi căutarea reîncepea. Dacă suliţa rămânea înfiptă în trunchi, omul mergea să-i caute pe tinerii din grup pentru a-l ajuta: tinerii fiind în deplină forţă a vârstei, nu numai fizic, ci şi psihic, puteau deci să participe la sacrificiu: crima rituală a unui arbore, fără teama că aceasta s-ar putea întoarce împotriva lor. Cântăreţii la tobe şi la xilofoane se alătură echipei de tăietori. Cel care vrea să-şi construiască piroga dă trei lovituri de topor sub suliţa rămasă înfiptă. La cea de a treia lovitură, toporul este lăsat înfipt în trunchi, iar toba bate într-un ritm anume, reluat de către ceilalţi muzicieni. Atunci, omul reluându-şi toporul, începe să doboare copacul, ajutat de însoţitorii săi, în timp ce muzicanţii şi cântăreţii descriu, în termeni simbolici şi după ritmuri prescrise, întreaga operaţiune.

Arborele doborât este întins la pământ, când apare un om, tâmplarul, care măsoară chiar pe trunchi lungimea viitoarei pirogi, plecând de la bază, care va fi spatele ambarcaţiunii. Conducătorul şantierului dă fiecăruia câte trei monede, spunând de fiecare dată: “Eu îţi dau aceste monede pentru a-ţi freca trupul cu ele şi a te păzi de orice rău.”

Acest gest are drept scop să scape muzicienii, care au proiectat operaţiunea pe plan sonor, de verbul şi de ritmul forţei emanate de arborele sacrificat: o forţă, devenită malefică, care ar fi putut să se lipească de ei, după cum sufletul vânatului ucis participă în aceleaşi condiţii la blestemarea vânătorului.

Piroga cioplită va fi dată la apă. *Yanga tobo*, reprezentantul unei familii consultate întotdeauna în acest gen de operaţiuni, ia suliţa rămasă înfiptă în pământ în timpul cioplirii pirogii şi, ţinând-o în mână, merge încet în urma celor care o cară, îndepărtând pentru ultima oară sufletul copacului.

Capul pirogii este îndreptat spre mal în timpul lansării la apă, în timp ce spatele, cioplit în baza arborelui, cândva înfiptă în pământ, intră acum prima în apă.

Fără îndoială, există o raţiune materială, faptul că spatele mai greu al pirogii se scufundă primul în apă. Acest lucru reprezintă un adevăr pentru noi, occidentalii, dar în gândirea celor care iniţiază un arbore şi-l fac să intre în societatea oamenilor, este principala raţiune: prima? şi cine poate să afirme, în acest caz ca şi în multe altele.

Pe latura stângă a capului pirogii, *yanga tobo* freacă cu argilă roşie, provenită dintr-un altar, simbol al principiului vital. Piroga s-a născut din moartea unui arbore, iniţiat într-o viaţă nouă pentru a conduce de acum înainte omul, egalul său, prin corpul materiei şi prin principiile vitale puse în el, simbolizate de argila roşie.

Astfel, orice transformare a ordinii naturale a fost mult timp pentru omenire, de la un capăt la celălalt al spaţiului şi al timpului, un act periculos, ce punea în discuţie locul omului în lume şi deci echilibrul lumii.

Înţelegem sensul ritualurilor respectate de către tâmplarii greci în timpul vechilor mistere ale lui Attis (zeul vegetaţiei), şi procesiunea rituală - dendroforia - a arborelui tăiat, împodobit cu flori, în momentele rituale.

În funcţie de planuri, ce se disting în multe dintre concepţiile asupra lumii, tehnicile materiei se amestecă cu alte tehnici: tehnicile Invizibilului ce unesc omul cu Principiul primordial, unic sens - câteodată - a numelor multiple şi a multiplelor reprezentări.

Aceste tehnici ale Invizibilului nu constituie elementele unui sistem închis, în sensul pe care matematicianul Evariste Galois îl dă acestui termen, ele sunt în relaţie directă, în gândirea oamenilor, cu tehinicile materiei şi adesea, în majoritatea timpului, ele se completează, devenind, atunci şi numai atunci, eficace.

Orice gândire devine act pe toate planurile; orice act, împlinit pe plan material, provine dintr-o gândire şi redevine o gândire, sau centrul unei jerbe de gândiri.

O schemă clară a acestei viziuni a lumii ne este oferită de Henri Corneille Agrippa îl lucrarea sa *De occulta philosophia sive magia libri tres* care a apărut în mai multe ediţii, după publicarea sa în 1533. Planul întreg al lucrării - cele Trei cărţi - pleacă de la o aceeaşi concepţie asupra lumii pe care o regăsim, chiar dacă ea nu a fost niciodată formulată în mod clar, în gândirea civilizaţiilor ce înconjurau odinioară Occidentul, fidele lor însele, la fel ca şi la anumiţi filosofi occidentali, prezentă totuşi sub ritualuri: gesturi dictate de aceeaşi concepţie asupra lumii şi a locului omului în lume.

La baza întregii înţelegeri a lumii, există cunoaşterea materiei şi interpretarea legilor care o guvernează, într-un ansamblu mai vast decât cel atribuit în zilele noastre ştiinţelor experimentale sau de observaţie.

Voi reveni asupra chestiunii importante a “corespondenţelor” şi a “semnăturilor”.

Trebuie să insistăm însă asupra faptului că acelaşi mod de cunoaştere se aplica tuturor domeniilor, ca şi cercetării cunoaşterii, şi aceasta de mult timp. Rezultatele dobândite în cursul tentativelor de înţelegere a materiei nu formau un corp izolat de certitudini, o pre-istorie a şiinţei noastre, cum ne-ar place să afirmăm, ci o mare parte a unei înţelegeri globale a lumii.

Astfel, Corneille Agrippa menţionează către 1539 procedeul litografierii care, se spune, a fost descoperit de către bavarezul Senefelder în 1796 şi adus în Franţa între 1806 şi 1808 de către coloneii Lejeune şi Lomet, şi nu a fost cu adevărat utilizat decât în 1818. Corneille Agrippa nu pretinde să-l fi inventat, el se mulţumeşte să-l transmită. “Noi ştim de asemenea, scrie el, că literele înscrise pe o piatră cu grăsime de ţap rămân invizibile, dar apar în relief ca şi sculptate dacă scufundăm piatra în oţet.” Mai departe, el ne mai spune: “Am învăţat să fac lucruri uimitoare, ca de exemplu să construiesc oglinzi, în care să pot vedea tot ce vreau, chiar la o foarte mare distanţă.” Principiul astfel prezentat este al telescopului cu reflecţie. Ştiinţa oficială ne spune că primul desen al telescopului a fost descoperit în cartoanele pictorului Zucchi sau (Del Zucca) Jacopo, un pictor florentin născut în 1541. Corneille Agrippa nu ne spune că a inventat telescopul, “el a învăţat să facă nişte lucruri uimitoare”. El nu se prezintă în calitate de maestru, ci de elev. Dispunerea oglinzilor telescopului trebuia să se găsească în tratatele greceşti, ebraice sau arabe, care poate ele în sine nu erau decât nişte traduceri ale unor texte mai vechi.

Dar în această epocă telescopul nu era considerat ca un instrument ce trebuia să servească la studierea cerului - oamenii aveau pentru aceasta alte mijloace care li se păreau mai convenabile pentru ceea ce ei aşteptau de la această cercetare; telescopul era un procedeu ce permitea observarea fără pericol a mişcărilor adversarului în timp de război: o armă secretă.

Un mare număr dintre “descoperirile” noastre moderne ar putea, fără îndoială, să se regăsească în vechile tratate, cel puţin în privinţa principiilor lor.

După cum precizează Corneille Agrippa, “posibilităţile ştiinţei numerelor sunt infinite, dar toate aceste capodopere sunt considerate în acelaşi timp ca minunate şi inutile”.

Astfel, Robert Fludd (1574-1637) făcuse experienţe asupra forţei aburului, aruncase în aer capacele unui vas închis sau realizase o maşină care imita strigătul unei păsări. “După cum se vede, nu mult a lipsit ca Fludd să devanseze cercetările lui Denis Papin...”

“Cercetările experimentale erau considerate ca simple amuzamente de către mulţi dintre vechii autori, începând cu Heron din Alexandria” (Serge Hutin, *Robert Fludd alchimiste et rosicrucien*, Paris, *Omnium* litteraire, 1971, pag. 64 şi 65).

Acestea se întâmplau nu pentru că ştiinţa nu putea să atingă deja actuala stăpânire a materiei, ci pentru că filosofii care o controlau nu vedeau în aceasta nici utilitatea, nici oportunitatea. Nu este vorba despre o imposibilitate a atingerii a ceea ce noi numim progres (material), ci de un refuz al acestui progres strict material, de un refuz de a-l considera altceva decât ca pe o etapă în cunoaşterea lucrurilor cereşti şi divine care erau singurele ce meritau, în ochii lor, eforturile şi veghea lor.

Cunoaşterea legilor fizice care guvernează corpurile cereşti părea iniţiaţilor unei mari epoci mai puţin utilă omului decât cunoaşterea entităţilor invizibile care, după părerea lor, le guvernau, şi a căror influenţă apasă asupra lumii noastre.

Ceea ce noi numim “ştiinţă” nu este finalitatea magiei. Cunoaşterea legilor care guvernează materia ţine de o cauzalitate particulară, adică de înlănţuirea cauzelor aceleiaşi ordini. Experienţa trebuie să poată fi repetată şi să ajungă de fiecare dată la acelaşi rezultat. “Rezultatul ştiinţific”, aşa cum îl concepem noi, se situează într-o înlănţuire imuabilă de cauze şi de efecte.

Magia se sprijină pe sincronicitate ca principiu al înlănţuirii a-cauzale, deoarece “supraestimarea raţiunii are ceva în comun cu o putere de stat absolută: sub dominaţia sa individul îşi pierde vlaga. Inconştientul ne dă o şansă prin comunicările sale şi prin aluziile metaforice pe care ni le oferă. El este de asemenea capabil să ne comunice ceea ce în mod logic nu putem cunoaşte. Să ne gândim la fenomenele de sincronicitate, la visele de premoniţie şi la presimţiri” (C. G. Jung, *Ma vie, op. cit.,* pag. 344).

Operaţiunea magică scapă timpului, duratei, materiei; ea este ca o mandală: o secţiune transversală, sincronică prin cele trei planuri.

Într-adevăr, magia se situează pe toate planurile, aşa cum vom vedea mai departe, care sunt amestecate într-o anumită concepţie a armoniei lumii. Magia naturală - cea care pare cea mai apropiată de gândirea noastră raţională - este baza magiei ceremoniale, ea însăşi bază a magiei celeste.

O plantă nu are aceleaşi virtuţi în funcţie de momentul culegerii şi preparării sale. Cunoscând “semnăturile” şi corespondenţele formelor substanţelor şi creaturilor planului material, iniţiatul va putea elibera spiritele lor atât de diverse - virtuţile lor - pentru a se putea adresa entităţilor invizibile.

El poate avea cunoştinţele unui matematician, a unui astronom, fizician, chimist, botanist, biolog, el crede că este singurul care deţine planul unei sinteze pe care-l poate numi atunci Filosofie ocultă sau Magie.

Magie şi religie

Vocabulele, magia, vrăjitoria, cel puţin după părerea mea, nu înseamnă nimic, pentru că ele au fost folosite prea adesea la întâmplare, private de orice context. Chiar cuvântul religie trebuie reconsiderat, nuanţat de fiecare dată pentru fiecare dintre culturi, pentru fiecare civilizaţie întâlnită.

Astfel, pentru Henri Corneille Agrippa, “religia este o meditaţie constantă asupra lucrurilor divine, căreia trebuie să i te dedici înaintea oricărei tentative pentru a intra în comunicare cu Dumnezeu şi cu Inteligenţele divine...”

“Religia este ştiinţa ceremoniilor exterioare prin care cunoaştem lucrurile interioare. Ea este atât de întrepătrunsă cu natura umană, încât ea ne diferenţiază de animale, cu mult mai bine, fără îndoială, decât facultatea de a raţiona” (*De occulta Philosophia libri tres*, *Magie ceremonielle*, *op. cit.*, pag. 27).

Această definiţie mi se pare că se apropie de cea pe care o cita C. G. Jung (*ibid.*, *op. cit.*, pag. 77) după *Dogmatica creştină* a lui Biedermann din 1869: “De aici am aflat, scrie Jung, că religia era un act spiritual de punere în raport personal al omului cu Dumnezeu.”

Este deci abuziv că aceste două moduri de abordare a Invizibilului au fost separate de către filosofii contemporani, când de fapt sunt complementare. Prin religie, cel care oficiază recunoaşte prezenţa Invizibilului, prin magie el ordonează lumea pentru ca voinţa sa să fie îndeplinită.

În schimb, confuzia este frecventă, cel puţin a unei anumite imagini - pe drept cuvânt detestabilă dacă ea ar fi adevărată - a vrăjitoriei.

Vrăjitorie şi magie

Istoria vrăjitoriei merită să fie tratată aparte, ea nu poate intra în cadrul acestei mici lucrări.

Istoricii s-au ataşat de studiul acestei chestiuni deosebite, nu fără a o confunda adesea, cu o oarecare maliţiozitate, cu religia şi mai ales cu magia: mai găsim încă frecvent “Dicţionare” sau “Istorii” ale magiei sau ale “vrăjitoriei”.

Termenii de “vrăjitorul satului” sau al “tribului” întrebuinţaţi de “specialişti” ai “gândirii primitive”, desemnează atât preotul cât şi vindecătorul sau omul însărcinat de către grup, într-o manieră generală, cu relaţiile cu Invizibilul. Autorii anglo-saxoni au folosit, cu mai multă rezervă, termenul de *Medicine man*, ceea ce poate să desemneze unul sau mai multe personaje însărcinate cu funcţii deosebite, dar cu o conotaţie peiorativă.

Confuzia a fost făcută în Antichitatea greacă şi romană de către diverşi autori şi a continuat deci până în zilele noastre când dicţionare bune dau ca sinonime *sorcerers* - vrăjitori - şi *Wizzards* - fermecători. Câteodată, în enciclopedii, *Witchcraft* este menţionat cu simple trimiteri la *Divination* and *Magic*.

Cu toate acestea, multe dintre civilizaţiile tradiţionale, multe credinţe populare admit că anumiţi indivizi fac rău fără să vrea, prin simpla lor prezenţă sau privire.

Astfel, cei din tribul Azande cred că anumite persoane sunt “vrăjitori” şi pot face rău în virtutea unei calităţi proprii. “Un vrăjitor nu are *doctorii*. Un act de vrăjitorie este mai întâi un act psihic.” (E. E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azande*, Paris, NRF, Gallimard, 1951, pag. 53).

După tradiţiile populare marocane culese de E. Westermarck, “deochiul” este mai precis privirea rea, invidioasă (cf. *Ritual and Belief in Morocco*, Londra, Mac Millan, vol. I, pag. 414 şi în mod deosebit capitolul VIII, “The evil eye”).

Aceeaşi credinţă se regăseşte, exprimată în toate limbile, încă din cea mai veche Antichitate prin ebraicul *qinah*, grecescul *baskania*, latinul *fascinum*, sicilianul *jettatura*. În berberă, *tit* - ochiul - atunci când este întrebuinţat singur, ca şi în arabă *‘ain*, ce implică ideea de ochi “rău”.

În multe tradiţii populare, “deochiul” este considerat ca înnăscut la anumiţi indivizi, pe care este bine să-i eviţi. De exemplu, găsim în Biblie această recomandare (Proverbe, 23.6): “Nu mânca pâinea celui pismaş...” Uneori este admis de asemenea că aceşti indivizi pot fi recunoscuţi după anumite particularităţi fizice - mergând de la o extremă urâţenie la o prea mare frumuseţe - chiar după anumite trăsături comportamentale, variabile de la o cultură la alta.

Numeroase amulete de protecţie atestă, în muzeele arheologice, ca şi în cele consacrate tradiţiilor populare, continuitatea acestei credinţe de-a lungul mileniilor (cf. pentru epoca contemporană J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, NRF, Gallimard, 1977, pag. 150-154).

Această noţiune de maleficitate înnăscută, care marchează anumiţi indivizi, este paralelă, fără a-i putea stabili o origine oarecare în credinţa că unii bărbaţi şi unele femei se dedică răului şi nu doresc să facă decât rău, de această dată cu toată forţa voinţei lor. Dar, în general, aceiaşi indivizi care lansează răul pot să-l şi oprească, să deoache sau să-l conjure - la berberi, femeile care pot “fura” laptele unei vaci, pot de asemenea să-l “readucă”. Ca şi în alte părţi, alţi indivizi sunt reputaţi că pot “fura” sau “reda” fertilitatea câmpului. În multe arii culturale, ca şi în Occident, este vorba despre indivizi izolaţi care au reputaţia de a vindeca sau de a trimite farmece.

Trimiterea are drept conotaţie ideile de “putere deţinută”, formule secrete cunoscute şi transmiterea acestor puteri şi formule.

Sub această rubrică, i-am putea clasa pe “ panseurs de secret” din satele franceze - vracii - şi pe alţi bărbaţi şi femei cu “puteri” în privinţa sufletelor, cum sunt “ les armiers”- “armaries” sau “âmiers” - care, până odinioară încă, în satele din Causse de Blandas, în Languedoc, transmiteau dimineaţa, celor vii, mesajele morţilor primite noaptea în timpul visului, şi aceasta cel puţin până către 1930, după nişte povestiri pe care le-am putut culege în 1958 (cf. în această privinţă pentru Ariege, în secolul al XIV-lea, Claude Lecouteux, *Fees, sorcieres et loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 1992, pag. 75). De asemenea, trebuie să adăugăm

“somnoroasele” care diagnostichează la distanţă bolile oamenilor şi ale animalelor şi prescriu remedii (cf. Dominique Camus, *Pouvoirs sorciers*, Paris, Imago, 1988, pag. 253, pentru regiunea “situată între Rennes şi Dinan”).

Este vorba în continuare tot despre indivizi izolaţi dar ale căror puteri sunt recunoscute de către un grup mai mult sau mai puţin extins. În ocurenţă, termenul englezesc de *Medicine man* (sau *woman*) şi-ar căpăta întregul său sens ca şi cel de *şaman*, ce pare poate mai exact.

Fără îndoială, putem găsi în altă parte amintirea sau prezenţa organizaţiilor secrete având ca primă formă de manifestare crimele - în realitate sacrificii umane, fără a putea vorbi, în privinţa lor, de vrăjitorie.

Astfel, Thugii care au însângerat India începând din 1326, data primei menţiuni scrise, până spre sfârşitul secolului al XIX-lea (cf. James L. Sleeman, *La secte secrete des Thugs: un culte de l'assassinat aux Indes*, trad. franceză, Paris, Payot, 1954); ca şi în Africa, oamenii fiare (cf. P. E. Joset, *Les societes secretes des hommes-leopards en Afrique noire*, Paris, Payot, 1955).

În primul caz, este vorba despre o formă a unui cult al lui Kali, un aspect deosebit al divinităţii în religia indiană; în cel de-al doilea caz, al societăţilor iniţiatice, ele trebuiesc reaşezate în contextul african pentru a le înţelege manifestările, care i-au surprins cel mai mult pe occidentali - fără ca ei să fi fost vreodată victime (cf. P. E. Joset, *op. cit.*).

Dar aşa cum vom vedea mai departe, nu a fost niciodată nimic asemănător acestor culte secrete în Occident. Totuşi, au existat în creştinismul triumfător lungi prelungiri ale voinţei de a şterge, prin teroare, persistenţa vechilor culte - în special al cultului Dianei - de a sfărâma orice formă de gândire diferită de dogmele oficiale sau care se îndepărta de acestea - orice erezie. Citim în *Capitulatio de partibus Saxoniae* (VI, *De Magis et strigis occisis*, nota 3, XXI) datată din anul 789: *“...qualiter puniendi sunt qui vota ad fontes aut ad arbores vel lucos faciunt.”*

De asemenea trebuiesc pedepsiţi cei care fac rugăciuni la izvoare, sau la copaci precum şi la tufişuri; ceea ce însemna condamnarea la moarte a întregii lumi rurale de atunci: ţăranii, “păgânii”.

La fel, primii catari au fost condamnaţi la ardere pe rug la 28 decembrie 1022. “Era vorba despre o pedeapsă aplicată în mod obişnuit vrăjitorilor” (Arno Bost, *Les cathares*, Paris, Payot, 1978).

Represaliile, chiar sângeroase, chiar masive, întinzându-se pe mai bine de şapte secole, aprinzând nouă milioane de ruguri, nu au dovedit niciodată existenţa unei crime, ci doar rătăcirea şi nedreptatea judecătorilor; de asemenea, au creat un cuvânt care nu figurează decât în actele de acuzare şi de atunci persistă în abominabila expresie populară “vânătoarea de vrăjitoare”.

Aşa cum spune Claude Lecouteux, “necunoaşterea sau uitarea credinţelor arhaice, intervenţia Bisericii au făcut să basculeze descrierea faptelor către minunat - minciuna - sau către satanism” (cf. *ibid.*, *op. cit.*, pag. 143).

Tot ceea ce aceasta dovedeşte, este că magia, ca şi diferitele religii, revelate sau nu, pot cuprinde ritualuri ce pot aduce atingere celuilalt: în afara voinţei de a elimina culturile străvechi.

A face, în Occident, din pretinsa vrăjitorie o manifestare a mizeriei sau a revoltei ca şi protestul femeii umilite este o ipoteză ce nu poate fi reţinută, după mai bine de 60 de ani de cercetări în etnografie comparată (cf. Jules Michelet, *La sorciere*, care are scuza de a o fi scris în 1863).

Reiese din aceasta că trebuiesc cercetate cu cea mai mare grijă etimologiile cuvântului prin care sunt desemnaţi “oamenii cu puteri” în arii culturale diferite - etimologie verosimilă şi etimologie populară sau *aitia* - înainte de a întrebuinţa în franceză cuvintele “vrăjitor” şi “vrăjitorie”, cărora secole de prejudecăţi le-au dat, în mod definitiv se pare, o conotaţie peiorativă. *Bruja, witch, striga, heixe* nu au acelaşi sens şi nici aceeaşi origine, chiar dacă aceste cuvinte i-au condus la aceleaşi ruguri pe aceiaşi credincioşi ai unei vechi religii, ataşaţi cum erau la îndeplinirea unor ritualuri străvechi.

Capitolul IV

TEHNICILE INVIZIBILULUI

În memoria dr. Gerard Brosseau-Gardner,
în amintirea întâlnirilor noastre la
Castletown (Isle of Man)

Am întrebuinţat acest termen pentru prima oară într-o comunicare prezentată la Eranos în 1977 (conferinţe susţinute la sesiunea de la Eranos la Ascona, între 17 şi 25 august 1977, vol. 46, pag. 287-339).

Într-adevăr, mi-am dat seama că dacă îngrămădim faptele culese din diferite civilizaţii, inclusiv civilizaţia noastră occidentală, după metoda întrebuinţată de diverşi autori citaţia anterior, pentru a nu vorbi decât despre cei mai cunoscuţi, obţinem o magmă la fel de golită de sens pentru noi, după cum pare să fi fost şi pentru ei.

La baza tuturor faptelor enumerate găsim voinţa omului de a înţelege universul în care trăieşte, din care face parte integrantă. Ceea ce a fost mult timp, în civilizaţiile care ne înconjoară, o idee unică, cu diverse modalităţi de aplicare, s-a

spart în Occident ca o oglindă ale cărei cioburi nu mai păstrează decât fragmente din ceea ce este de altfel aceeaşi imagine.

Fără îndoială, Xenofon spunea: “Când este posibil să cunoşti un lucru recurgând la număr, la măsură şi la greutate, a-i întreba pe zei pentru a-l cunoaşte, înseamnă să comiţi cea mai mare împietate” (*Memorables*, I, 1, 9).

Opusul este adevărat. Este absurd să nu recunoşti decât numărul, măsura, greutatea şi să vrei să le recunoşti ca singurele criterii de gândire în domeniul care ţine de zei.

Deoarece alte fenomene ni se prezintă.

“Dacă unele fenomene pot să se producă, imaginea raţionalistă a universului îşi pierde toată valoarea, pentru că ea este incompletă. Atunci, posibilitatea unei alte realităţi, existând în spatele aparenţelor cu alte referinţe, devine o problemă inevitabilă şi suntem constrânşi să deschidem ochii asupra acestui fapt cu care lumea noastră de timp, spaţiu şi de cauzalitate se află în legătură cu altă ordine a lucrurilor, în spatele sau deasupra primei ordini, în care “aici şi acolo”, “înainte şi după” nu sunt esenţiale...”

“Nu văd nici o posibilitate de a contesta că cel puţin o parte a existenţei noastre psihice se caracterizează printr-o relativitate a spaţiului şi a timpului.”

“Pe măsură ce ne îndepărtăm de această conştiinţă, această relativitate pare să se ridice până la non-spaţialitate şi o intemporalitate absolută” (C. G. Jung, *Ma vie. Souvenirs, reves et pensees*, adunate şi publicate de către Aniela Jaffe, Paris, Gallimard, 1973, pag. 347).

Pentru o altă logică

Erudiţii, filosofii sau sociologii, dezbătând pe marginea magiei şi a popoarelor “primitive”, au fost asiguraţi de către psihiatria vremii, prizonieră ca şi ei aceloraşi dogme “raţionaliste”, care le furniza concepte, întotdeauna rău definite, cum ar fi cele de “halucinaţie colectivă”, de “isterie” sau de “credulitate la limita cretinismului”.

În acelaşi timp, foarte devreme, unii autori au mers împotriva curentului acestor teorii impuse opiniei publice de către savanţi consacraţi, plasaţi în cele mai înalte instanţe ale vieţii culturale occidentale, pentru că ei mergeau în sensul materialismului triumfător al timpurilor, ca şi al evoluţionismului, devenite dogme ca şi restul de altfel, până în zilele noastre. Andrew Lang declara în lucrarea sa, *The Making of Religion* (1898), că “antropologia ar rămâne incompletă atât timp cât va neglija domeniul paranormalului, fie la “sălbatici”, fie la “civilizaţi” “. Pentru Lang, nici frauda, nici halucinaţia, nu pot explica nici fenomenul de *poltergeist*, şi nici *Crystal gazing*. Problema a fost astfel pusă încă o dată, fără a fi percepută de către filosofii îmbălsămaţi în certitudinile lor.

Preotul Trilles a publicat un număr de observaţii remarcabile asupra puterilor anumitor “vrăjitori” (*Le totemisme chez les Fans*, Munster, W. Askendorff, 1912).

Eminentul specialist al australienilor A. P. Elkin, nu consideră preoţii, magii, şamanii şi *medicine man* ca pe nişte psihotici sau degeneraţi, ci ca pe nişte *aboriginal men of higher degree* (aborigeni cu un foarte înalt nivel intelectual) (*Coming into being among the Australian Aboriginals*, pag. 67).

În sfârşit, francezul Olivier Leroy, sub titlul *La raison primitive,* combate solid şi bine susţinut tezele lui Levy-Bruhl, la capătul impasului deschis de către Marcel Mauss, lărgit de către bieţii lor succesori, precizând: “S-ar spune că nu era necesar să se scrie o carte pentru a combate o teorie atât de fragilă. Era suficient să fie lăsată să piară. Aşa ar fi fost just, dacă talentul şi situaţia înaltă în Universitate nu i-ar fi conferit autorului un renume disproporţionat faţă de adevărata valoare a tezei” (*op. cit.,* Paris, Geuthner, 1927, pag. 12).

Aceasta este adevărat, fără îndoială, şi pentru tezele şi autorii lor deja menţionaţi, făr a mai vorbi despre cei care menţin aceleaşi erori şi aceeaşi încăpăţânare partizană, până în zilele noastre, cu aceeaşi autoritate.

După aceşti filosofi, asemănarea între ritualurile grupurilor etnice ce nu au avut nici un contact între ele nu reprezintă decât convergenţă, coincidenţă. Fiinţele umane asemănându-se, speranţele lor, urile lor sunt, spun ei, peste tot aceleaşi, cu doar câteva diferenţe; oamenii au ajuns deci într-un mod fatal la aceleaşi concluzii cu privire la problemele “supranaturale”, în realitate, ţinând de un acelaşi registru de imagini, de răspunsuri asemănătoare dictate de aceleaşi angoase.

Am văzut până în ce punct şi de ce putem respinge noţiunea de *mana* reluată în variante culturale de către contemporanii lui Mauss şi în mod abuziv extinsă tuturor fenomenelor mistice ale tuturor civilizaţiilor, ca şi în cazul lui Westermarck în Maghreb sub numele de *Baraka*.

În fond, este vorba aici despre o tentativă de a găsi o aceeaşi explicaţie pentru toate fenomenele greu de explicat, în cadrul strâmt al unei anumite gândiri ştrangulate de materialismul “ştiinţific”; o voinţă de a avea în sfârşit o *lex unica*: tentativă la fel de gratuită în condiţiile în care celelalte afirmaţii de acelaşi gen n-au fost niciodată fondate, mergând până la pseudo-formule matematice ale unui anumit structuralism. În aceeaşi manieră, trebuie să respingem o părere - deja menţionată - mai mult sau mai puţin admisă în istoria ştiinţelor, ce tinde să facă din “magie”, strămoşul modului nostru “ştiinţific” de înţelegere a lumii.

Noi nu punem în discuţie necesitatea anumitor gesturi tehnice, condiţie a eficacităţii lor asupra materiei pe care tind să o transforme.

Astfel, pentru a lega două scânduri între ele, nu există decât un număr restrâns de procedee:
- să le fixezi cu scoabe de lemn sau de metal;
- să le baţi în cuie;
- să le reuneşti prin îmbucare una în alta;
- să le lipeşti;
- să le coşi: adică să le reuneşti printr-o legătură trecând prin ochiuri în prealabil reunite, cap la cap.

Dar, dacă este posibil să curbezi lemnul la căldură, este imposibil să-l topeşti sau să-l forjezi.

Totul se petrece, pentru noi, în gândirea aşa zis “magică” ca şi cum o “realitate” - un mod de a fi al spaţiului şi al timpului - s-ar impune omului: o lume invizibilă având propriile sale legi; la fel de sigur, la fel de prezent, la fel de constrângător ca materia, putând să prezinte tot atâtea “stări” diferite.

Ne aflăm în prezenţa unui continuum spirit-materie. Orice operaţiune tehnică este şi o operaţiune în cadrul simbolurilor unite într-o operă - “magică”, dacă dorim.

Orice operaţiune adresându-se Invizibilului, într-o primă etapă, poate să se sprijine pe tehnicile materiei, de exemplu, extracţia unui metal, a-l forja, a-l căli, dar şi a-i da formă, toate sunt concepute ca operaţii de egală importanţă; deasemenea, culesul, măcinarea sau arderea plantelor, trasarea unor semne pe sol sau pe un suport potrivit - toate aceste operaţiuni trebuie să se desfăşoare în momente alese.

Dar aceleaşi gesturi, aceleaşi cuvinte nu provoacă în mod obligatoriu aceleaşi efecte. Limitele au fost împinse până la domeniul cunoaşterii ansamblului cosmic de către om şi numai prin om. La fel, zborul săgeţii depinde de îndemânarea arcaşului, de substanţă, de forma arcului şi a săgeţii. Astfel, în toate acestea se află gândirea umană, care-şi impune limitele sale.

Aceste prime elemente ne permit să situăm mai bine toate practicile aşa zis “magice”, toate “superstiţiile”, aşa cum au zis unii, care duc la o viziune globală a lumii şi a locului omului în lume - gesturile descrise, credinţele menţionate mai sus sunt tot atâtea forme şi uneori tot atâtea resturi a ceea ce eu am numit “tehnicile Invizibilului”.

Fără a insista asupra acestui punct, ar trebui probabil, pentru mai multă precizie, să riscăm o clasificare.

Tehnicile Invizibilului se pot grupa în câteva categorii:

1 / tehnici de acţionare asupra oamenilor şi de comunicare cu ei;
2 / tehnici de acţionare pe planul creaţiei şi asupra diferitelor forme de viaţă;
3 / tehnici ale spaţiului-timp;
4 / tehnici de acţionare asupra entităţilor invizibile şi de comunicare cu ele.

Prima categorie cuprinde diferitele procedee de acţionare asupra oamenilor: descântec, diferite farmece, ca şi comunicarea unilaterală cu un absent, de exempluchemarea sa sau trimiterea unui gând care-i este destinat.

A doua categorie reuneşte pracici deja menţionate, ca furtul fertilităţii unui câmp şi transferul fecundităţii unei cirezi sau a laptelui vacilor; de asemenea acţiunea asupra condiţiilor meteorologice: diverse ritualuri pentru a provoca sau a opri ploaia, vântul sau furtunile.

A treia categorie - tehnicile spaţiului-timp - are acelaşi scop: vederea evenimentelor îndepărtate, sau ascunse; transportul în spaţiu, dedublarea, bilocaţia, “posesiunea”, transa.

Aceste tehnici îşi au originea în aceeaşi concepţie despre spaţiu şi timp care sunt în realitate, în gândirea tuturor civilizaţiilor tradiţionale, o aceeaşi dimensiune în care noi, occidentalii, distingem două feţe.

În toate cazurile, transpunerea în practică a acestor tehnici diverse presupune intervenţia uneia sau a mai multor entităţi invizibile, sau în general considerate astfel - intermediari, aleşi de către oficiant, sau primiţi de către el la cererea sa, sau câteodată, în anumite civilizaţii, în cursul urcării sale directe până la arhetipul pe care-l poate atinge, cu care el se află în armonie.

Chiar aceste efecte ar putea constitui fructul mai multor căi ale gândirii, aşa cum le disting principalii autori pe care i-am citat.

Diversele religii revelate cunosc, după cum am văzut, formule de binecuvântare a diverselor exorcisme; ritualuri ale binecuvântării câmpurilor şi a sfinţirii recoltelor, rugăciuni sau ritualuri pentru a chema ploaia, ca şi rugăciuni pentru a îndepărta grindina şi furtunile.

În cadrul cultului sfinţilor şi pelerinajelor la sanctuare găsim o căutare de premoniţii care se apropie de ceea ce noi am numit “tehnicile spaţiului-timp”, ca şi credinţe apropiate de ceea ce noi am numit “tehnicile de acţionare asupra entităţilor invizibile şi de comunicare cu ele”.

Noi măsurăm în ce punct nu a fost loc de distincţie între magie şi religie, cu excepţia că tehnicile Invizibilului au putut servi drept instrumente ale puterii pământeşti asupra unui popor: în acest moment, ele se pot altera; cei care se servesc de ele devenind atunci mai grijulii în privinţa aparentei splendori a ritualului decât în cea a eficacităţii ritualurilor.

Totuşi, în cazul precis al “tehnicilor Invizibilului”, aşa cum vom încerca să le descriem, există de fiecare dată, oricare ar fi acţiunea întreprinsă, o pregătire fizică şi spirituală, o asceză lungă uneori; corpul şi gândirea sunt pregătite, devenind din această cauză primele instrumente ale oricărei “magii” şi constituind primul altar.

Pentru a înţelege această gândire trebuie să admitem o anumită concepţie despre ceea ce noi numim “persoană umană” şi despre dimensiunea spaţiu-timp.

“În 1744, Charlevoix notează că indienii Americii de Nord cred în existenţa sufletului; el este surprins că acest suflet este conceput ca fiind format din două principii. Fără îndoială, acest călător nu-şi amintea de diferenţa stabilită de Biblie între Nephesh, sufletul vegetativ principiu al vieţii, şi “ruah”, sufletul subtil sau spiritul.”

În toate civilizaţiile, aceste entităţi invizibile reprezintă principiul Vieţii. Adică Viaţa însăşi este invizibilă şi dă socoteală de faptul că ceea ce caracterizează viaţa se petrece într-un plan, invizibil ochilor corpului, invizibil pentru totdeauna chiar când cele mai mici efecte ale sale devin perceptibile, măsurabile. Aceste principii invizibile au corespondenţi pe plan material - perceptibil: omul fiind format din elementele ce compun Cosmosul: pământul din corpul său, apa principiul vital, aerul care-l însufleţeşte, focul din spiritul său.

O anatomie psihică analogă se regăseşte de la un capăt la celălalt al umanităţii: sufletul este format din grupe invizibile cu densităţi diferite, ambele exprimate în termenii materiei. Cuvintele fum sau umbră revin adesea în explicaţiile date de către “sălbatici” şi adesea de către savanţii specialişti care au înţeles prost textele vechi, spiritul lor avansând pe bâjbâite, întunecat de un sistem materialist niciodată pus în discuţie.

Despre suflet şi despre principiile ce compun persoana umană

“Concepţia de suflet se regăseşte la toate popoarele pământului şi aceasta pare să arate că este vorba despre un fenomen foarte vechi şi universal” (Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, pag. 306).

Totuşi, termeni de spirit şi de suflare au fost prost înţeleşi sau luaţi în sensul literal al cuvintelor, la fel ca şi umbră, reflectare sau flacără. *Skia* (în greacă), *umbra* (în latină), pot desemna sufletul prin metaforă, dar de asemenea pot fi considerate ca principii, devenite în unele momente vizibile, în relaţia cu individul. Reflecarea individului în apă sau într-o oglindă este considerată ca fiind în relaţie cu individul, cu acelaşi titlu ca şi imaginea formată prin privirea în ochii celuilalt, şi încă şi mai convingător ca un portret pictat sau fixat de o fotografie; ceea ce ştiu numeroşi etnografi de teren, care au întâlnit adesea interdicţia de a-şi folosi aparatele, fapt ce ilustrează şi întâmplările nefericite ale pictorului Catlin. Foarte de timpuriu conştient de soarta rezervată indienilor de civilizaţia occidentală, Catlin a considerat ca fiind de datoria sa să “salveze de uitare înfăţişarea şi obicieurile indigenului american pe cale de dispariţie”.

La începutul anilor 1830, Catlin a parcurs în toate direcţiile Vestul american, singur, călare sau în canoe, imortalizând portrete ale indienilor: astfel, celebrul *Nor alb, şeful indienilor Iowa*. El a desenat nenumărate scene din viaţa indienilor, ca *Mystery lodge* sau *Bull dance.*

Un *medicine man* din tribul Conibos din Amazonia ţine să-i prevină pe membrii tribului său: “Aceste lucruri - tablourile lui Catlin - sunt un mare mister. Voi sunteţi acolo, prietenii mei, cu ochii voştri deschişi toată noaptea, ochi care nu se vor închide niciodată: toate acestea sunt lucruri rele, iar voi sunteţi foarte proşti pentru că le permiteţi. Nu veţi fi niciodată fericiţi prin urmare, dacă lăsaţi aceste creaturi treze toată noaptea.” Pentru a înţelege acest mod de gândire trebuie să admitem o anumită concepţie despre om şi despre dimensiunea spaţiu-timp. Asemenea concepţii condiţionează ritualurile pe care vom fi nevoiţi să le menţionăm, deoarece orice experienţă “religioasă” - mistică orice recurgere la una dintre tehnicile Invizibilului se înscrie într-o dimensiune unic-sincronică dacă vrem, dar nu este numai aceasta. Un individ nu poate să ia la cunoştinţă decât prin experienţa unui grup, a unei societăţi, fie printr-o iniţiere sau prin iniţieri succesive, fie printr-o “revelaţie”, care este ca o scufundare în lumea imobilă a arhetipurilor.

Omul, aşa cum am văzut, este compus dintr-un corp de carne vitalizată de sufletul vegetativ - *nephesh* sau *nef* la semiţi - care îi este dat de către mama sa şi de un suflet subtil - *rruah* - care vine din Invizibil şi tot acolo se întoarce, taăl fiind, în această perspectivă, plugul sau hârleţul care permite grăunţei venită din Invizibil să fecundeze pământul.

Invizibilul este asemănător atunci unei "bănci de suflete unde merg *rruah*-urile morţilor, în timp ce *nef*-urile lor se dizolvă încet în preajma mormântului - într-un an după anumite tradiţii; mai lent în cazul unei morţi violente. De aici îşi are originea un întreg ansamblu de practici de fixare a sufletului vegetativ prin *Kerkour,* în Maghrebul de odinioară, grămezi de pietre sau de ramuri, cărora le găsim urma departe în spaţiu şi trecutul Occidentului: *Hermae*-le despre care vorbeşte Pausanias (*Arcadia*, XIII, 3) sau grămada de *shards flints and peebles* menţionată de un preot în *Hamlet* (V, I, 217). Dar, la fel, după cum a semnalat primul, Desparmet (*Le mal magique,* pag. 221): "Există în străfundul organismului uman o putere parazită, ca un alt organism invizibil care, amestecat inseparabil cu al nostru, este totuşi distinct. Acest străin misterios nu pare să se nască odată cu noi, el nu-şi face simţită prezenţa în orice moment şi nici în toate perioadele Vieţii... el poate evita copilăria şi poate, de asemenea, cel mai adesea, să părăsească bătrâneţea..." "... el nu se strecoară în noi decât la pubertate, şi atunci, şi în timpul vieţii adulte, invadează atât de bine fiinţa noastră încât o supune şi o tiranizează" (*op. cit.,* pag. 222).

Această entitate este numită în mod eliptic în arabă: "Cel ce stă pe umăr" - *elli 'ala Ktef*. Este greu să fixezi punctul de plecare al acestei credinţe, fără îndoială foarte vechi. Cărţile arabe de edificare religioasă, ca *Nozhat el Madjalis* - semnalată de către Desparmet - spun că îngerii noştri păzitori se cocoaţă bucuroşi pe umerii noştri, cel bun pe umărul drept, cel rău pe cel din stânga.

Regis Boyer semnalează credinţe asemănătoare la vechii scandinavi (*Le monde du double. La magie chez les anciens scandinaves*, Paris, Berg. International, pag. 32 şi 33).

Hugr este mai întâi mai mult sau mai puţin dependent de indivizi, dar poate să se manifeste cu unele ocazii direct sau indirect la om... "Există astfel *hugbodh* (în traducere, la ceea ce ne invită *hugr*), mesajul pe care ni-l trimite (în accepţia curentă: prevestirea), dezvoltat în formula aproape banală: *sva segir hugr mer*: iată ce-mi spune *hugr,* deci: Am presimţirea că... substantivul *hugskot* desemnează urma lăsată de către *hugr,* deci o idee subită, neaşteptată, "spirit", în sensul de prezenţă bruscă de spirit."

Prezenţa acestui geniu, în lumea africană, se manifestă în multe feluri şi antrenează participarea la cultele posesiunii, frecvente în nordul Africii, mai ales în oraşe, având uneori drept centru cultul unui sfânt - un sanctuar. Aceştia sunt *diwan*-ii ce se alătură într-un acelaşi registru de reprezentaţii - pe care nu prea ştim dacă trebuie să-l calificăm drept "imaginar" - Zhar-ii, Bori-ii şi în lumea afro-americană, Voodoo, Candomble, Santeria.

Şi alte elemente vin să ne precizeze această concepţie deosebită a persoanei umane făcând-o mai neclară ochilor celor interesaţi - actori şi spectatori.

Într-adevăr, se cuvine să dăm un loc aparte *Qârin*-ului sau geamănul Invizibil, bun sau rău, credinţă întâlnită într-o parte importantă a ariilor culturale acoperite de Islam. Este vorba despre acesta în *Coran* în versetul 24 al suratei 41 (după Desparmet, *op. cit.,* pag. 300).

“Le-am dat însoţitori inseparabili care au înfrumuseţat totul în ochii lor.” După acelaşi autor, termenul *Qârin* ar figura într-un *hadith* citat de Eddamir, I, pag. 173: “Nu este nimeni printre voi care să nu aibă *qârinul* său printre genii (*qarinuh min el Jenn*).” Ajungem la un ansamblu de concepţii şi imagini care ne vor permite să înţelegem mai bine esenţa acestor tehnici ale Invizibilului, încât este important să facem mai multe precizări.

Mai întâi, principiul Vieţii, *nef*, este repartizat în tot corpul ca un foc invizibil vehiculat de sânge, dar mai complet decât el. A detaşa o parte din corp - fărâme de unghii sau de păr echivalează cu a culege o scânteie care va propaga un foc, provenit din acelaşi cămin. Este posibil deci, pornind de la această concepţie asupra persoanei umane, să se “recreeze” un individ, provenind din aceeaşi viaţă vegetativă ca şi suportul său iniţial, dar care va putea fi, în cazul unei “operaţiuni”, “animată” prin voinţa oficiantului.

Astfel, tehnica atât de răspândită a vrăjilor provine dintr-o logică ce pleacă de la o anumită concepţie asupra persoanei umane.

De altfel, multe afecţiuni, multe pasiuni, multe “manii” sunt atribuite - în termenii aceleiaşi concepţii asupra persoanei umane - celui care este pe umărul său sau geamănul invizibil: cel mai mic căscat, cel mai mic strănut în anumite momente ale unei conversaţii sau ale unei anumite gândiri devin atunci tot atâtea mesaje, răspunsuri, semne. De aici decurge o concepţie despre boală asupra căreia nu vom insista şi o medicină plecând de la aceeaşi concepţie, de la acelaşi postulat, îndeosebi în ceea ce occidentalii numesc bolile mentale.

O altă consecinţă a prezenţei acestor oaspeţi invizibili, elemente complentare ale persoanei umane, este iresponsabilitatea fiinţei umane, până la relativizarea liberului arbitru, devenit un “pacient” în centrul forţelor cărora nu le mai este stăpân.

Cât cântăreşte de fapt voinţa omului într-o balanţă falsificată de un geniu - rău sau bun -, o conştiinţă locuită de un geamăn invizibil cu capricii misterioase?

Iată deci omul, în prezenţa acestei imperfecţiuni care îi este proprie, antrenat în ciuda sa în păcat şi, din această cauză, căutând şi găsind ritualurile care-i vor permite mai întâi să-şi cunoască mai bine oaspeţii care-l locuiesc, să caute apoi procedeele, tehnicile, pentru a-şi cunoaşte destinul, sau diferitele moduri de intervenţie a omului asupra Invizibilului prin modalităţile succesive ale materiei, ale Vizibilului.

Ar trebui deci, ca omul să urce în anumite cazuri până la un plan superior şi să procedeze la o recreare a lumii în jurul faptului care-l priveşte şi să facă să intervină entităţile invizibile, prezente printre noi. Această operaţiune se va face în general prin intermediul unui bărbat sau al unei femei cu puteri sau printr-un grup

de iniţiaţi având reputaţia de a se afla în comunicare cu una sau mai multe entităţi invizibile - genii, fiecare stăpân al unui domeniu precis.

De asemenea, în unele sate, Adunarea şefilor de familie desemnează, pentru a inaugura muncile câmpului, pe unul dintre ei, considerat ca având "mâna bună", în orice lucru ceea ce este marca alegerii entităţilor invizibile.

Dacă observăm toate reţetele tehnicilor de acţiune, ne dăm seama că ele se reduc la o singură operaţiune: crearea unei singure fiinţe, a face să se nască o nouă creatură care va fi mesagerul omului.

Pentru aceasta, oficiantul trebuie să-şi fortifice voinţa - care este instrumentul oricărei operaţiuni - printr-o îndelungată pregătire.

"Sufletul nostru devenit pur şi divin, îmbrăţişat de dragostea divină, împodobit cu speranţă, condus de credinţă îşi ia locul pe culmea facultăţilor intelectuale ale omului. El atrage către el adevărul şi, în acest adevăr divin, ca într-o oglindă a veşniciei, el vede toate lucrurile naturale şi nemuritoare, starea lor, legile lor, cauzele lor, legăturile lor reciproce care le unesc, şi nu numai că le vede, dar le şi înţelege imediat..."

"Noi înşine, când ne aflăm în această stare, putem înţelege lucrurile aflate deasupra naturii, la fel de bine ca şi lucrurile naturale, prezente şi trecute; noi primim oracole despre ceea ce trebuie să se întâmple în viitorul apropiat, ca şi cele dintr-un viitor mai îndepărtat. Nu numai că spiritul excelează în ştiinţe, în arte şi în cunoaşterea viitorului, dar, atunci când posedă această virtute divină, el are puterea de a îndeplini miracole prin stăpânirea transmiterii..."

"Astfel, în ciuda apartenenţei noastre la natură, noi putem să o dominăm şi să îndeplinim operaţiuni minunate, rapide şi dificile, ca cele care supun sufletele morţilor şi schimbă cursul astrelor, ca cele care constrâng entităţile invizibile şi îmblânzesc elementele" (H. Corneille Agrippa, *De occulta philosophia sive magia libri tres*, vol. II, *La magie ceremonielle*, pag. 31).

Pentru aceasta şi numai pentru aceasta deci, oficiantul trebuie să-şi fortifice voinţa sa - care este adevăratul instrument al oricărei operaţiuni - printr-o îndelungată pregătire.

Bazele cunoaşterii magice

Numele este ca o legătură ce uneşte principiile spirituale ale individului, cu corpul său astral, şi aceasta este atestată în multe civilizaţii, atât de diferite încât putem să-l considerăm ca unul dintre principiile fundamentale ale concepţiei omului în lume.

După R. P. Lejeune, "indienii îşi schimbă uneori numele după ce s-au vindecat de o boală gravă". Ştim că la Roma sclavii îşi schimbau numele după dobândirea libertăţii, de unde frecvenţa - atestată prin inscripţiile funerare - a numelui Eutyche (noroc), Eugen (bine născut sau naştere bună), într-o anumită epocă cel puţin, în special la sfârşitul secolului al II-lea.

Aceste consideraţii asupra numelui deschid în faţa noastră importanta temă a invocaţiilor.

A cunoaşte numele, înseamnă a putea chema, deci a-ţi putea impune voinţa. Pornind de aici se deschide domeniul careurilor magice, al semnăturilor şi al peceţilor planetare care reprezintă numele codificate ale entităţilor. În numeroase civilizaţii, individul poate avea mai multe nume: unul folosit în viaţa sa socială curentă, altul sau altele, în cadrul grupului sau diferitelor grupuri mistice cărora le poate aparţine - câteodată în mod succesiv şi în diferite momente ale vieţii sale. Astfel, după un mit, Modoc, un nou-născut, ţipă fără încetare până când cineva i se adresează folosind adevăratul său nume (J. Curtin, *Myths of the Modocs*, Boston, 1912, pag. 37).

Mai aproape de civilizaţia noastră, Iacov, după lupta sa cu îngerul, devine Israel (*Cel ce luptă cu Dumnezeu*), “căci, spune îngerul, ai luptat cu Dumnezeu şi cu oameni şi ai fost biruitor.” (Facerea, 32-28) şi locul unde se desfăşurase această luptă a fost numit *Peniel* - faţa lui Dumnezeu - de către Iacov devenit Israel.

Numele este deci considerat în toate formele vieţii spirituale ale umanităţii ca unul dintre constituenţii importanţi ai persoanei. Din această cauză, darea numelui poate fi o ceremonie marcând un ritual deosebit de trecere sau fiecare dintre ritualurile de trecere de-a lungul vieţii aceluiaşi individ.

Numele este considerat ca proiecţia unui individ în lumea vibraţiilor.

Platon, în *Cratylos* şi în *Philebos,* ordonă să se venereze numele divine mai mult decât templele şi statuile zeilor, pentru că ele sunt imaginea cea mai asemănătoare a zeului şi pentru că forţa divină trece în spiritul uman ce se găseşte atunci plin de suflul divin, ceea ce n-ar putea face o operă născută din mâinile oamenilor.

Cuvintele nu au putere magică prin ele însele, ele nu sunt decât cuvinte, dar au o putere secretă ca provine din forţa Inteligenţelor, graţie căreia ele acţionează în sufletul celor care au credinţă (*ibid, op. cit.*, pag. 47 şi *passim*). A numi înseamnă a cunoaşte; de aceea există nume ce nu pot fi pronunţate decât într-un cadru ritualic deosebit; anumite cuvinte chiar sunt ca un voal de vibraţii între inteligenţa umană şi un Invizibil, care este de temut dacă este dezvăluit fără o pregătire spirituală. În Kabbală, acestea sunt cuvinte de foc, cuvintele care înconjoară Puterea divină şi sunt emanaţii ale acesteia.

De fapt, gândirea evreiască, ca şi sufismul în Islam, ca şi neo-platonicienii Renaşterii în Occident, sunt legaţi între ei prin firul aceleiaşi tradiţii. Platonismul creştin medieval îşi are izvoarele în opera sfântului Augustin: înaltele funcţii, după părerea lui Ramon Lulle (1236-1316), sunt aproape toate înscrise ca atribute divine de către sfântul Augustin. Ca toţi platonicienii, Lulle este puternic influenţat de găndirea lui Denis Areopagitul, ale cărui lucrări au ajuns până la noi, ca *Ierarhia celestă, Numele divine, Teologie mistică*: chiar dacă aceste tratate sunt apocrife şi ar fi fost menţionate pentru prima oară în 1532. Asocierea stabilită de Lulle între înaltele funcţii sau atribute şi elemente poate fi regăsită în *De divisione naturae* de Jean Scot Erigene (cf. în această privinţă: Francis A. Yates, *La philosophie occulte a l’epoque elisabethaine*, Paris, Dervy, 1987, pag. 24-25; Francois Secret, *Les*

kabbalistes chretiens de la Renaissance, Paris, Dunod, 1964, şi Gershom G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966).

Atributele divine, filosofia Emanaţiilor, Sefiroţii ne conduc la *De Verbo mirifico* de Johannes Reuchlin (1455-1522), publicată în 1494, arătând că litera ebraică *shin*, reprezentând focul, inserată în Tetragrama inefabilă o face pronunţabilă, fiind singura consoană într-un cuvânt format din vocale şi devine numele lui Mesia: Jesu.

Semnul

Corneille Agrippa adaugă: “Nu se pot obţine anumite caractere, decât prin revelaţie. Nu pot fi găsite altfel, căci virtutea lor nu este revelată decât prin Inteligenţa invizibilă şi ele reprezintă peceţile ascunse, vibrând în totalitate de armonie divină. Ele sunt semnele misterioase ale tratatelor sau ale pactelor încheiate între îngeri şi noi”.

“Acestei categorii îi aparţine semnul ce i s-a arătat lui Constantin care, după numeroşi autori, este o cruce înconjurată de inscripţia latină *In hoc vince*, ca şi acest alt semn ce i-a fost revelat lui Antiochus, supranumit Soter: un pentagon, simbol al sănătăţii, pentru că acest pentagon tradus în litere dă *Ugieia* - adică sănătate” (*ibid, op. cit.,* pag. 115-116).

Aceste speculaţii asupra literelor şi sunetelor regăsesc concepţii analoge în toate civilizaţiile având scriere, sub o formă sau alta, care au cunoscut toate sau mai cunosc încă peceţile şi careurile magice, combinaţiile de litere cu valori numerice şi semnele sau literele reprezentând o scriere paralelă: astfel, există un alfabet dat de către Honorius din Teba şi alfabete derivate din alfabetul ebraic: Scrierea cerească, Scrierea îngerilor, Scrierea Trecerii fluviului. Aceste trei alfabete ne sunt date de Corneille Agrippa (*op. cit.,* pag. 112-114), care adaugă: “Un alt procedeu mai uşor este să scrii literele înlănţuite: este un procedeu comun tuturor alfabetelor şi aproape tuturor limbilor. Este foarte folosit la arabi, căci nu există scriere în care literele să se adune cu mai multă uşurinţă şi eleganţă decât scrierea arabă” (*ibid, op. cit.,* pag. 114).

În China, una din “cărţile păzite” ale autorilor de farmece este lucrarea clasică a lui Koh Hung, datată din secolul IV. Farmecele date sunt în Scrieri deosebite cunoscute sub numele de Scrierea Tunetului sau Caligrafia celestă; ele trebuiesc scrise pe hârtie galbenă sau roşie cu un toc de lemn de piersic înmuiat în cinabru.

La trasarea caracterelor se adaugă recitarea anumitor cuvinte, pronunţarea cuvintelor scrise sau descântece - sunet, ritm.

Ceea ce înţelegem mai bine, raportându-ne la tradiţia gnostică, în secolul al II-lea al erei noastre, după care fiecareia dintre cele şapte vocale ale alfabetului grec îi corespunde o planetă, o sferă şi numele unuia dintre cei şapte arhangheli stăpâni ai cercurilor sau ai sferelor cereşti. Muzicograful gnostic Nicomah din Gerase adaugă la acest subiect: sunetele (sau notele) fiecăreia dintre sfere sunt distincte şi

corespund vocalelor (cf. amplului studiu consacrat acestui aspect de H. Leclercq, în *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, vol. I (prima parte), a se vedea Alfabetul vocalic al gnosticilor, col. 1268-1288, Paris, Letouzey, 1907).

În Islam, "Ştiinţa secretelor literelor după Ibn Khaldoun (*Al Muqaddima - Les Prolegomenes*, în traducerea lui V. Monteil, vol. III, pag. 1103) se numeşte *sîmya*, sau magie literală - din grecescul *semeion*, semn -, adică originile acestui mod de cunoaştere.

"Specialiştii nu sunt de acord cu explicaţia puterii magice a literelor - unii o atribuie "temperamentului" lor (*mizây*), alţii împart literele în patru grupe, corespunzând celor patru elemente: fiecare dintre acestea ar fi activă sau pasivă în grupa sa. În sistemul care se numeşte "fracţionare" (*taksîr*), literele sunt clasificate ca elemente: de foc, de aer, de apă şi de pământ... şapte litere pentru fiecare element."

"Literele de foc îndepărtează bolile reci şi măreşte căldura la valoarea dorită, atât în sens fizic cât şi astrologic: de exemplu, pentru a creşte influenţa lui Marte asupra războiului, crimei sau asasinatului. La fel literele de apă servesc la alungarea bolilor calde, ca febra... de exemplu pentru a intensifica efectul lunii."

Pentru alţi autori, secretul acţiunii literelor constă în raportul său numeric (*nisba 'adadiyya*)... Mai mult, există careuri magice (*awfaq*), atât pentru cuvinte cât şi pentru litere... "Totuşi, aşa cum a spus Al-Buni: "Să nu credeţi că veţi pătrunde misterul literelor folosindu-vă de logică: veţi reuşi prin viziune" (*mushâhada*) şi prin favoarea divină." "Aşa fiind, este incontestabil că se poate acţiona asupra naturii prin intermediul literelor şi al cuvintelor şi se poate astfel exercita o influenţă asupra lucrurilor create. Există, pe deasupra, autorităţile şi o tradiţie neîntreruptă" (Ibn Khaldoun, *op. cit.*, vol. III, pag. 1106).

Gnosticii au practicat un sistem muzical deosebit. După muzicograful pitagorean Nicolas din Gerose (secolul al II-lea, era noastră): "Sunetele fiecăreia dintre cele şapte sfere produc un anumit zgomot: acestor sunete li s-a dat numele de vocale. Există aici lucruri inexprimabile prin ele însele în rândul savanţilor. Sunetul are aici aceeaşi valoare ca şi unitatea în aritmetică, punctul în geometrie, litera alfabetică în gramatică. Dacă aceste lucruri sunt combinate cu substanţe materiale, aşa cum sunt consoanele, la fel cum sufletul este unit de corp şi armonia de corzi, ele realizează lucruri însufleţite, unele tonuri şi cântece, altele facultăţi active productive ale lucrurilor divine." Iată de ce magicienii, atunci când onorează divinitatea, o invocă simbolic cu plescăituri din buze şi fluierături, cu sunete nearticulate şi fără consoane.

În tratatul despre elocvenţă, Demetrius din Pholia spune că în Egipt preoţii celebrează zeii cu ajutorul a şapte vocale cântându-le în suită, în locul unui flaut sau al unei ţitere (cf. Ch. E. Ruelle, Le chant des sept voyelles grecques d'apres Demetrius et les papyrus de Leyde, in *Revue des Etudes grecques*, 1889, vol. II, pag. 38 şi urm.).

Vocalele iau locul notelor muzicale corespunzând celor ale lirei cu şapte corzi a lui Orfeu. În plus, raportul dintre lira cu şapte corzi şi cele şapte planete este bine atestat de numeroasele texte ale Antichităţii.

După iniţiaţi, cu cât orbita este mai mare, cu cât cursa planetei este mai rapidă, cu atât sunetul corespunzător era mai ascuţit: astfel, Chronos (Saturn) a avut ω (omega), sunetul cel mai ascuţit, şi Selene (luna), sunetul cel mai grav α (alfa): Hermes având ε (epsilon), Afrodita η (eta), Helios ι (iota), Ares (Marte) ο (omicron) şi Zeus υ (upsilon).

Documentul cunoscut sub numele de papirusul W, publicat de C. Leemans în 1885 (vol. II, pag. 77 şi urm.) permite afirmarea corespondenţei dintre sunete şi cosmos: "Te invoc Doamne, printr-un imn cântat celebrez sfânta ta putere ΑΕΗΙΟΥΩΩΩ" (pag. 14, linia 31) şi mai departe: "Numele Tău compus din şapte litere urmând acordul celor şapte sunete care au intonaţiile (*phonas*) ce corespund celor douăzeci şi opt de lumini ale lunii - adică celor douăzeci şi opt ale lunii lunare." Nimic nu ne permite totuşi să spunem cum erau situate vocalele în diferitele faze ale lunii.

Cu toate acestea, lira heptacordă a lui Orfeu şi corespondenţele sale cu vocalele, aşa cum au fost revelate mai târziu de către gnostici, demonstrează că omul a fost conceput ca o vibraţie putând să se pună în acord cu armonia cosmică, prin cântec, prin muzica vocalelor concepute ca ecouri ale armoniei sferelor.

Într-un pasaj al aceluiaşi manuscris vedem adeptul sau neofitul, în cursul instruirii sale, cântând succesiv fiecare dintre vocale şi îndeplinind gesturi rituale pentru fiecare sunet, pentru fiecare vocală. *Abraxax* sau *abraxas* au reprezentat la gnostici modul plastic de expresie a acestui sentiment de armonie a omului în lume, pe care au încercat să o facă să ajungă până la noi. Valoarea numerică a celor şapte litere greceşti ale acestui cuvânt dă un total de 365, trimitere la cele 365 de ceruri după Baselides; cosmosul inteligibil omului, după sfântul Augustin.

Adesea, cele şapte vocale greceşti sunt înscrise de şapte ori pe şapte rânduri într-o ordine diferită. Ordinea lor directă, ca şi ordinile lor diferite, reprezintă un nume inefabil, atotputernic, compus din şapte litere: cel al lui Dumnezeu numit cu o sută de nume diferite - Serapis. Scopul acestor inscripţii, adesea de talie mică, gravate pe pietre fine sau pe sticlă este acelaşi: să protejeze de dezordine, reintegrând purtătorul - om sau monument - în armonia sferelor prin sunetele cântate cu o voce potrivită, cu gesturi prescrise (pag. 1794).

De la acest punct de plecare, el însuşi o etapă pe lungul drum al gândirii începând de la primul semn scris, găsim utilizări asemănătoare ale literelor în toate civilizaţiile având o grafie oarecare, dacă nu o scriere. În China, baza lui Yi-king este matricea lui Lo-chou şi a crucii liniare, a lui Ho-t'ou, al configuraţiilor ritmice fundamentale cosmice. Numerele reprezintă, în ultimă instanţă, toate configuraţiile ritmice ale universului în integralitatea sa (Granet, *La pensee chinoise*, Paris, 1968, pag. 145).

4	9	2
3	5	7

8	1	6

Acest careu, după Lo-chou, împărţit în nouă căsuţe, ar fi fost descoperit de împăratul Yu pe spatele unei broaşte ţestoase în Hoang-Ho. El este cunoscut în magia arabă. După Corneille Agrippa, numărul 15 care rezultă formează tabelul lui Saturn ce permite interpretarea inteligenţei şi a *daimon*-ului lui Saturn, ca şi găsirea numelui său.

Trebuie să ne amintim de asemenea că Chronos, Saturn, planeta cea mai îndepărtată corespunde "vocii" cele mai ascuţite pe heptacord.

După Marie-Louise von Frantz, "modele riguros asemănătoare" se regăsesc şi în Occident în unele mărturii dintre cele mai vechi ale activităţii spiritului uman. Dintre aceste se numără scrijeliturile rupestre preistorice din "Grota zânelor" de lângă Milly-la-Foret, în Franţa, din grota Villetard sur l'Essonne şi aranjamentul scobiturilor rotunde din grota "Jean-Angelier" de lângă Noisy-sur-Ecole, pentru a menţiona doar câteva exemple. În acest ultim caz regăsim numărul şi dispunerea în nouă câmpuri a modelului Lo-chou, care ne este de acum familiar. Marie E. P. Konig, care a explorat aceste grote, presupune că aceste desene reprezintă o încercare de orientare în spaţiu şi timp. "Ordinea lumii era trasată în formă de numere şi de figuri geometrice" (Marie-Louise von Frantz, *Nombre et temps: psychologie des profondeurs et physique moderne,* Paris, La Fontaine-de-Pierre, 1983, pag. 166-167).

După concepţiile Chinei antice, astfel de modele numerice reprezentau şi organizau totalitatea continuumului spaţiu-timp al universului. Dar, şi acolo, macro-cosmosul se sprijină pe micro-cosmos. Lo-chou este reprezentat ca un om având drept centru numărul 5; pe 9 îl poartă pe pălărie; 3 şi 7 la dreapta şi la stânga sa; 2 şi 4 pe umeri; 8 şi 6 pe picioarele sale care se sprijină pe 1. Mişcările ce leagă aceste numere au dat naştere operaţiunilor: de înmulţire, de împărţire, adunare şi scădere.

Aranjamentul numeric al modelului Lo-chou este folosit încă şi astăzi la populaţia Hausa din Africa occidentală ca mijloc de calcul magic, la fel ca şi în cultura Maya (cf. P. G. Holker, *Zeit und Zahl in Nordwest Afrika*: Zeischrift fur Pater Wischmidt, pag. 298 (*in* Marie-Louise von Frantz, *Nombre et temps, op. cit.*, pag. 45).

Numerele fiind reflectările diferitelor părţi ale cosmosului, este posibil să se construiască un mare număr de careuri cu nouă căsuţe, ca în arabă de exemplu, corespunzând celor patru elemente; în seria de vocale ca la vechii gnostici, corespunzând ele însele celor şapte planete şi celor şapte note ale lirei.

În sfârşit, construirea unui careu se poate afla la baza unei combinaţii de semne, de semnături şi caractere (cf. general E. Cazalas, *Carres magiques au degre n*, Paris, Hermann, 1934, şi Peceţile planetare de C. Agrippa, in *Revue d'Histoire des religions*, vol. CX, nr. 1, iulie-august 1931, pag. 66-82).

Sau pentru a relua termenii lui Jung: “Rezumând, numerele apar în acelaşi timp ca o proprietate a materiei şi ca o bază inconştientă a proceselor ordonate de spiritul nostru”. Din această cauză, numărul este, după Jung, elementul potrivit pentru a unifica domeniul materiei şi cel al psihicului.

“Numărul aruncă astfel o punte între domeniul a ceea ce este sesizabil fizic şi cel al imaginarului” (cf. Marie-Louise von Frantz, *Nombres et temps*, pag. 71, şi C. G. Jung, *Un mythe moderne*, pag. 239 şi urm.).

Ceea ce este adevărat pentru număr este la fel şi pentru formele de manifestare ale numărului, sunetul muzical, semnul grafic.

Se înţelege că religiile revelate, puternice prin cărţile lor sacre, au putut construi peceţi, careuri magice, alfabete secrete, pornind de la Nume divine devenite numere, versete ale cărţilor sacre reduse la un cuvânt şi cuvinte reduse la o cifră. Ceea ce pare cel mai straniu este manifestarea aceleiaşi gândiri în semn, fie că este vorba de gravuri rupestre, de pictură pe faleze ca la Dogonii din Niger sau pe plăcide scoarţă ca în Australia, la fel ca şi picturile corporale, uneori perioada unei iniţieri,a unei priviri asupra a ceea ce australienii numesc “Timpul Visului”. Astfel, la fel stau lucrurile şi la Bambara...: “Când iniţiaţii sunt adunaţi în luminişul sacru *dukene* preotul trasează un pătrat mare pe solul de la intrare cu balegă amestecată cu argilă neagră...” În acest cadrilater se va înscrie procesul de creaţie în Invizibil - pentru că el înfăţişează în gândirea lui Dumnezeu cele patru feţe ale lumii - apoi în Vizibil, pentru că el reprezintă astfel lumea creată, pământul unde trăiesc oamenii şi în sfârşit, omul el însuşi. De aceea el poartă numele de *gindo so* - casa secretului (Solange de Ganay şi Dominique Zahan, O învăţătură dată de către Komo, in *Hommage a Germaine Dieterlen*, Paris, 1978, pag. 151-185).

Apoi, careul este împărţit în două părţi egale printr-o linie verticală “pentru a indica dedublarea gândirii lui Dumnezeu din care a rezultat Universul - *Komo tigi*, preotul iniţiator va trasa o a doua linie orizontală (...) ceea ce trebuie să indice că în el însuşi Creatorul este patru, şi conţine principiile unei duble masculinităţi şi ale unei duble feminităţi. Aceste principii sunt, în acelaşi timp, cele ale celor patru elemente: aer, foc, apă, pământ, din care sunt formate toate lucrurile”(*ibid, op. cit.*).

Iniţierea în Komo, cea mai înaltă dintre societăţile de iniţiere bambara, se face plecând de la grafisme simple pentru a merge din ce în ce mai departe, deoarece lecţiile nu se opresc la careu şi la cruce, ci merg mult mai departe.

În picioare, în centrul careului, preotul vorbeşte atunci neofiţilor despre triplul amestec al acetor elemente în cele patru unghiuri ale gândirii divine. Patru, număr feminin, este cel al rotaţiei. Crucea exprimă într-adevăr posibilitatea unei rotaţii. Ea amintaşte mişcarea internă a spiritului divin creând în propriul său secret; mişcare ce dă naştere unui cerc. De aceea universul tangibil este în mod obişnuit reprezentat printr-un pătrat, în timp ce cercul figurează lumea în secretul său. Ori acesta din urmă este o modalitate de a figura tot ceea ce se află încă în obscuritate, în necunoscut. Trebuie să ne gândim la o “gaură” ce trebuie săpată pentru a scoate ceea ce este la fund înainte de a-l pune în lumină. Aceste urcări, aceste escalade ale cerurilor, aceste coborâri în adâncurile pământului trebuiesc luate ca tot atâtea

simboluri ale stărilor de suflet şi ale viziunilor. Universul tangibil redat prin simboluri prezente în conştiinţă este deci pătratul; cercul reprezintă ceea ce este necunoscutul - lumea în secretul său - în mijlocul căruia, omul - oficiantul - trebuie să sape, pentru a aduce ceea ce este la fund, inconştientul său, la lumină.

De fapt, este vorba despre *mandala*, în general desenată printr-un cerc pe o faţă de masă pătrată sau pe solul unei camere de asemenea pătrată. Oficiantul stă în mijlocul cercului, în centrul secret al lumii. Gaura pe care o va săpa este în el, căci el se află în căutarea inconştientului său, "vizitând măruntaiele pământului" până ce va găsi piatra de operă care este în acelaşi timp în el şi în afara lui, singura "medicaţie" capabilă să-l vindece de "răul Fiinţei".

Marea operaţiune este deci întâlnirea Îngerului, înlănţuit în tenebrele inconştientului, apărând apoi în lumina conştiinţei eliberate, devenind ceea ce C. G. Jung numea *Sinele*: o potenţialitate de realizare: piatra unghiulară.

Romancierii au făcut din acesta un personaj de lumină - el poate fi - un caniche negru sau o cămilă, aşa cum povesteşte J. Cazotte în *Le Diable amoureux* (Paris, Ganivet, 1845, pag. 18) "şi care, mai mult este un diavol care întreabă în italiană *che vuoi*?" înainte de a se transforma într-un "câine spaniel alb cu păr fin şi strălucitor" (ceea ce este semnul unui inconştient tulburat). Câteodată invocaţia pronunţată de oficiant precizează: "Apari şi arată-te mie în faţa acestui cerc într-o formă umană plăcută, fără diformităţi, fără oroare... apari şi răspunde cu sens întrebărilor mele..." (Arthur Edward Waite, *The Book of Ceremonial magic*, New York University Books). Dar important nu este cercul.

Leo Frobenius abordând studiul despre yoruba descoperă ceea ce el numeşte "civilizaţia atlantică". O civilizaţie care, după părerea lui, este caracterizată printr-un anumit număr de criterii, şi în primul rând posesia unei imagini a lumii şi a unui *cosmos* al zeilor clar concepuţi, deveniţi evidenţi prin mituri, simboluri, ritualuri: şaisprezece mari zei în cele şaisprezece direcţii ale lumii, asociaţi organizării lumii.

"Această imagine a cosmosului se reflectă în dispunerea şi organizarea oraşelor, în direcţia hieratică a celor şaisprezece cartiere ale oraşelor, aceeaşi imagine fiind prezentă în concepţiile relative la timp şi la spaţiu, la fel în toate ritualurile şi în toate manifestările cultului închinat celor şaisprezece zei, la baza unui simbolism extrem de bogat" (Leo Frobenius, *Mythologie de l'Atlantide*, pag. 40).

Dar, toate acestea sunt o proiecţie a celor şaisprezece figuri arhetipale care organizează continuumul spaţiu-timp: cele şaisprezece figuri ale oracolului lui Fa, el însuşi derivat dintr-o foarte veche geomanţie.

Deja, etruscii transmiseseră romanilor o noţiune fundamentală a fulgerului venit din cele şaisprezece regiuni după care ei împărţeau cerul (*ibid, op. cit.*, pag. 40). Ritualurile sunt aceleaşi pentru construirea unui suflet colectiv, a unei cătăţi manifestare a inconştientului colectiv şi pregătirea sufletelor pentru naştere.

Într-adevăr, după Plutarh, ritualurile fondării Cetăţii i-au fost transmise lui Romulus de către etrusci "ca în Mistere". Pentru el oraşul - Urbs - era în acelaşi

timp un cerc şi un pătrat sau mai probabil un cerc înscris de ritualuri şi de voinţa oamenilor într-un pătrat care este pământul şi cele patru direcţii ale sale.

Prin planul său de *mandala*, cetatea şi locuitorii săi sunt ridicaţi deasupra lumii profane. "Aceasta este subliniată prin faptul că cetatea are un centru, *mundus*, care stabileşte relaţia între ea şi Celălalt Tărâm", locul de şedere al spiritelor ancestrale. (*Mundus* era acoperit cu o piatră. În anumite zile această piatră era ridicată şi spiritele morţilor, după tradiţie, ieşeau din puţ pentru a se amesteca cu cei vii.).

Poate că putem adăuga, pentru a fi mai expliciţi, că "fiecare edificiu, sacru sau laic, construit pe un plan al *mandalei*, este o proiecţie a imaginii arhetipale a inconştientului asupra lumii exterioare. Cetatea, fortăreaţă sau templu, devin simboluri ale unităţii psihice şi exercită astfel o influenţă specifică asupra fiinţei umane, care pătrunde sau trăieşte în aceste locuri.

Spaţiul şi timpul

Operaţiunea magică se situează în continuumul spaţio-temporal pe care noi occidentalii l-am împărţit în două dimensiuni distincte şi pe care, totuşi, le unificăm prin durată într-o altă reprezentare a spaţiului. Pentru a înţelege această concepţie deosebită a civilizaţiilor tradiţionale nu trebuie să le băgăm prea repede în desaga superstiţiilor. Trebuie să reflectăm mai întâi asupra modificărilor gândirii "ştiinţifice" occidentale contemporane. Dacă teza vechimii cosmosului, cea a Genezei prin big-bang-ul iniţial şi a universului în expansiune rămâne cea mai larg acceptată, trebuie să admitem apariţia altor teorii ca cea a universurilor gemene sau a universurilor ciclice. Trebuie să ne întoarcem chiar la bazele concepţiei noastre despre spaţiu - Descartes definea un punct pe un plan prin distanţa sa faţă de cele două axe de referinţă fixe. În această perspectivă, o dreaptă va fi definită prin formula *ax^b*, o curbă prin x^2^y^2#r^2.

Pentru a defini un punct în trei dimensiuni, vom recurge la o ecuaţie cu trei termeni *x,y* şi *z*. Dacă sunt introduse mai multe dimensiuni se substituie geometriei tangibile o geometri abstractă ce studiază relaţiile dintre un anumit număr de variabile care definesc numărul de dimensiune.

Noi nu ne mai aflăm atunci în domeniul geometriei, ci într-un domeniu particular, acela pe care matematicienii îl numesc *topologie discretă*: o topologie nemăsurabilă ce studiază relaţiile dintre figuri, fără a se ocupa de distanţele lor relative şi nici de figuraţia lor numerică - de dimensiunea lor. Acestea sunt figuri studiate pentru ele însele, care pot fi comparabile, dar nu şi măsurabile.

Această abordare matematică ne permite să înţelegem raţiunea formală a anumitor simboluri.

Astfel, în topologia discretă, un cerc poate fi deformat în pătrat, din moment ce punctul de vedere metric este înlăturat. Cele două figuri vor avea acelaşi perimetru fără a acoperi totuşi aceeaşi suprafaţă.

Domul reprezintă, în multe monumente, proiecţia Bolţii cereşti, iar cubul reprezintă pământul; două pătrate înlănţuite într-o stea cu opt colţuri pot reprezenta, din această perspectivă, un cerc pe un pătrat: simbolizând cerul pe pământ, deformarea unuia dintre pătrate în cerc relevează o topologie discretă implicită, din raţiuni estetice sau simbolice de similitudine. Dacă ne raportăm la acest limbaj al simbolurilor spaţiul în întregime este astfel reprezentat, spaţiul cosmic: universul creat.

Nu-l vom urma deci pe Cassirer atunci când afirmă, împreună cu Nissen, că sanctificarea spaţiului începe când o zonă este detaşată de spaţiul global - dacă se poate spune - distinsă într-un anume fel de restul spaţiului şi delimitată "în mod religios", adică prin ritualuri.

Fără îndoială, aşa cum subliniază aceşti autori, *Templum* provine din grecescul *temenos* şi din rădăcina *tem* - a tăia -, acest cuvânt desemnează deci tot ceea ce este retranşat, având ca prim sens incinta consacrată unui zeu, apoi, prin extensie, spaţiu limitat, închis, al cărui proprietar avea un caracter sacru, rege, erou sau zeu.

Dar templul delimitat prin ritualurile oamenilor nu este un spaţiu "tăiat", separat de restul întinderii - acest echivalent al duratei. Dimpotrivă, el este o reprezentare a lumii organizate, un fel de model, redus la scara omului.

Aşa cum spune Jean Hani în lucrarea sa *Le symbolisme du temple chretien* (Paris, Ed. La Colombe, 1962, pag. 29): "Orice arhitectură sacră provine într-adevăr de la cvadratura cercului, sau transformarea cercului în pătrat" - topologia discretă deja menţionată mai sus.

"Fondarea edificiului începe prin orientarea care este deja un fel de ritual, deorece ea stabileşte un raport între ordinea cosmică şi cea terestră sau între ordinea divină şi ordinea umană." Acest procedeu împacă în aceeaşi construcţie spaţiul şi timpul - arhitectul - şi putem folosi aici termenul grecesc de *meteorologos* - deoarece într-o antichitate ai căror termeni sunt greu de definit în timp, orice creator ce concepe un oraş, orice urbanist, orice arhitect trebuia mai întâi să fi fost instruit în fenomenele celeste, trebuia să procedeze la îndeplinirea unui anumit număr de ritualuri al căror scop era fixarea continuumului: spaţiu-timp.

Mai întâi, el trebuia să ridice un catarg şi să măsoare umbra formată - distanţa maximă - între umbra de dimineaţă şi cea de seară - a soarelui ce răsare şi a soarelui ce apune -, ce indica cu precizie axa est-vest valabilă pentru *timpul ales*; urmează apoi alte operaţiuni folosind compasul pentru cercuri, echerul pentru definirea pătratului născut din intersecţia lor cvadruplă; lafel pentru trasarea crucii cu braţe egale prin intermediul căreia - după cum arată clar Jean Hani, inima Templului poate fi trasată -, adică prin intermediul căreia se trece de la cerc la pătrat, de la cer la pământ; din planul divin la planul uman; de la Invizibil la Vizibil, unite în acelaşi vis de piatră. Casa, locuinţa oamenilor în timpul vieţii lor terestre, trebuie să fie mai întâi învelişul din materialele solide ale relaţiilor sociale. Templul, chiar dacă se reduce la câteva semne desenate pe sol, reprezintă materializarea proiecţiei Inzivibilului în lumea oamenilor: ceea ce poate fi de asemenea locuinţa terestră, satul sau Cetatea, sau cel puţin ceea ce ar fi trebuit să fie.

Atunci se deschide în faţa noastră o cale bogată în simboluri, acolo unde matematicienii nu văd - dar este oare cazul tuturor? - decât o aplicaţie elementară a topologiei discrete.

Problema s-ar pune, pentru diferiţii autori pe care a trebuit să-i citez în introducere, dacă această construcţie - gesturile construcţiei şi ritualurile respectate atunci -, a unui edificiu simbolic, ţine de magie sau de religie?

Într-adevăr, pentru a-l cita din nou pe Jean Hani, această simbolistică a construcţiei cu rigla, compasul şi echerul se aplică la Ierusalimul celest al apocalipsei, “prototip al templului creştin”. În Apocalipsă, citim (21, 10): “Şi m-a dus, în Duhul, pe un munte mare şi înalt. Şi mi-a arătat cetatea sfântă, Ierusalimul, care se pogora din cer dela Dumnezeu...”; şi mai departe, în versetul 16: “Cetatea era în patru colţuri, şi lungimea ei era cât lărgimea.” Astfel, mişcarea oraşului reprezintă procesul care, după *topologia discretă* deja menţionată, transformă suprafaţa circulară a cerului în pătrat şi, după o altă *topologie* neformulată, şi trecerea de la Invizibil la Vizibil în timpul unei Apocalipse - a unei viziuni - “Reflecatarea activităţii cerului”, a mişcării sale, “acest pătrat reprezintă cristalizarea ciclurilor, scurgerea timpului, aşa cum o arată cele douăsprezece porţi dispuse câte trei pe laturile pătratului şi care corespund semnelor Zodiacului (cf. Jean Hani, *op. cit.*, pag. 32).

Regăsim acelaşi limbaj simbolic în *Dieu d’eau* de Marcel Griaulle (pag. 30) la un alt capăt al lumii, dacă nu şi al gândirii, pornind de la coşul “Dogon” a cărui bază circulară reprezintă soarele; fundul pătrat, ca şi terasa pătrată a casei, aminteşte cerul perceptibil pentru om - adică, după “căderea sa” schimbarea l-a făcut “Vizibil”, posibil de înţeles pentru gândirea umană.

Astfel deci, orice edificiu - în majoritatea civilizaţiilor tradiţionale - orice edificiu sacru în Occident, cel puţin până la sfârşitul secolului al XV-lea, este în mod intenţionat, în gândirea oamenilor, semnul voinţei lor de a organiza într-un acelaşi ansamblu ceea ce noi distingem în secolul XX ca fiind Spaţiul şi Timpul, Materia şi Spiritul, Sacrul şi Profanul. Este surprinzător să vezi că timpul, fără accepţia de durată, este văzut de către un filosof (Schelling, în lucrarea sa *Filosofia mitologiei*) ca un fel de eternitate, fără început şi fără sfârşit, ca un cerc. După Hermann Usener, în lucrarea sa *Gotternamen* (pag. 192), cuvintele *Temenos, Tempus, Templum* nu semnifică nimic altceva decât împărţire în două, intersecţie, şi după terminologia vechilor tâmplari, două bârne, aşezate în cruce, sunt de ajuns pentru a constitui un *Templum*. Dar, aşa cum am văzut, crucea cu braţe egale reprezintă finalizarea unei conjugări a timpului prin soare, la răsăritul şi la apusul său; a spaţiului, prin umbra proiectată de axa fixă în centru. *Temenos* nu este nimic altceva decât o împărţire în două, el aminteşte de o concepţie a spaţiului şi a timpului prin crucea formată de echer şi din intersectarea cercurilor trasate cu compasul: un ritual, o concepţie despre lume.

În limbajul ţesătorilor din sud-vestul Franţei - cel mai adesea catari de origine - cuvântul templu desemnează punctele de încrucişare a firelor în războiul de ţesut.

Anumiţi istorici ai religiilor au vrut să determine o distincţie între timpul sacru şi timpul profan. Dar, noi ştim, nici un om trăind pe pământul satelor şi al câmpurilor, în ceea ce crede el că percepe dintr-o schemă cosmică, nu are impresia de trecere de la profan la sacru, mergând de la ulciorul pentru apă la silozul cu orez, ca la populaţia Merina - a căror case erau împărţite după semnele Zodiacului -, şi măturând casele în sensul stelelor, cum o făceau până nu demult femeile kabyle sau aducând ofrande strămoşilor în direcţia stelei polare, ca atâtea alte popoare.

Timpul ne apare astfel ca un ritm născut din dansul lui Dumnezeu creând lumea. Ea cuprinde deci o temă melodică cu reluări ale anumitor motive.

Această noţiune de întoarcere a timpului, această noţiune de ciclu, au condus multe civilizaţii, în funcţie de situaţiile cosmice, la conceperea omului ca fiind marcat de un destin, predestinat, trebuind să îndeplinească pe pământ ceea ce a fost trimis să facă prin încarnare. Chiar din această perspectivă - frecventă în şirul civilizaţiilor - omul păstrează întregul liber arbitru, având puterea, în orice moment, de a modifica prima intenţie, utilizând diferite medieri.

Numeroase legende - dar în multe cazuri ar trebui să se vorbească mai curând de povestiri iniţiatice, sau de ceea ce a mai rămas - ne prezintă aventura unui tată sau a unei mame care au reuşit să modifice destinul supărător al copilului lor sau să dejoace blestemul puternic al unui geniu rău. Însăşi credinţa în blestem subliniază caracterul non-irevocabil al destinului, care nu este deci fixat în mod inexorabil, nici într-un sens, nici în celălalt.

Pe deasupra, numeroase ritualuri îndeplinite în anumite momente critice ale anului, au drept scop înduplecarea Invizibilului, în timpul unei “Nopţi a destinului” (*lilet el Kadri*) - ca cea de-a douăzeci şi şaptea noapte a Ramadanului în Islamul popular al Maghrebului şi a cinsprezecea noapte a lunii Sha’aban în Iran şi în anumite regiuni ale Kabylei, în Africa de Nord, unde ea poartă numele de *Qsem lerzaq* - împărţirea destinului (literal: împărţirea Binelui), ca şi practicile populare legate de ziua *Purimului* - sorţii - în numeroase comunităţi evreieşti.

Aceste noţiuni de praguri ale timpului, de puncte de torsiune ale curbei lui Moebius despre care am vorbit deja, desăvârşesc precizarea continuumului spaţio-temporal care este, în realitate, cel al tuturor tradiţiilor care se vor operative: acestea sunt momentele cunoscute ale oamenilor care le-au fost transmise şi relevate pentru care, unei rupturi a ciclului în timp îi corespunde un punct de întâlnire al planurilor Vizibilului şi Invizibilului.

Într-adevăr, după numeroase credinţe populare, anumiţi aleşi pot vedea uneori entităţi ale Celuilalt plan, invizibile pentru cei mai mulţi, adesea în aceste momente privilegiate pentru o societate dată, câteodată în alte momente neprevizibile şi nici marcate în vreun calendar oarecare.

Fără a înmulţi exemplele individuale pentru care aceste viziuni au loc în momente neprevăzute, imprevizibile sau chemate prin ritualuri, putem da exemple de aşteptare colectivă prevăzute de societăţi întregi.

Ca musulmanii din Maghreb, ţăranii din Grecia şi din Iugoslavia aşteaptă de asemenea ca cerul să se dechidă pentru acei dintre ei “care au inima curată”, dar de

această dată în zilele Epifaniei, a Schimbării la faţă a Mântuitorului, sau în prezenţa ajunului sfântului Ioan. Ei cred astfel că dorinţele lor, după această viziune, vor fi implinite.

Nu ştiu unde ar fi clasat eminenţii filosofi, deja citaţi, aceste credinţe: în Magie sau în Religie?

Această întâlnire a planurilor, Vizibil şi Invizibil, este încă atestată în Africa de Nord unde, după credinţele populare, morţii şi geniile sunt prezenţi în lumea celor vii în timpul *ashura* (a zecea zi a lunii Moharrem), ca şi la sfârşitul lunii Sha'aban. După aceleaşi credinţe geniile se recunosc prin tenul lor roşu, ochii lor albaştri aproape verticali, după urechile ascuţite şi vocea lor şuierătoare, piţigăiată, precum şi după faptul că ei cumpără fără a se târgui cantităţi mari de carne din pieţe.

La fel, în Mediterana orientală - în Grecia şi în Iugoslavia -, sufletele evadează şi vin pe pământ, printre cei vii, din Săptămâna sfântă şi până la Pogorârea Sfântului Duh - perioadele variabile după calendare şi religiile revelate reprezintă punctele de torsiune ale continuumului spaţiu-timp în care Vizibilul şi Invizibilul se întâlnesc şi în care ar fi inutil să vrei să distingi profanul şi sacrul, religiosul şi magicul - dacă s-ar căuta să le distingem altfel decât printr-un exerciţiu de şcoală.

Fiecare societate se percepe ca ocupantul unui loc aparte într-un ansamblu spaţio-temporal organizat într-un mod care îi este propriu, începând cu timpul, locul şi ritualurile fondării. O astfel de concepţie poate să pară că diferă la prima vedere de noţiunile pe care noi, occidentalii, le avem despre un timp ireversibil, asemănător curentului unui fluviu.

Dar, în realitate, noţiunile obişnuite pentru noi, de timp şi de spaţiu, sunt fără nici un raport cu descoperirile matematicienilor moderni.

Într-adevăr, când afirmăm că oamenii civilizaţiilor tradiţionale confundă spaţiul şi timpul, ne înşelăm făcând din aceasta un argument ce ne permite să concludem asupra existenţei unei mentalităţi "primitive". Această concepţie, departe de a fi un vestigiu - martor al originilor gândirii umane - se alătură celor mai moderne teorii ale relativiştilor noştri, ca Whitehead sau Alexander. Este adevărat, pentru matematicienii moderni "lumea este, nu survine", aşa cum spune H. Weyl, în lucrarea sa *Philosophy of Mathematics and Natural Science* (pag. 16).

O asemenea afirmaţie ne permite să înţelegem noţiunea veşnicului prezent a *Şamanului*, atunci când el intră în transă pentru a-l observa din înaltul copacului său simbolic. El consideră atunci continuumul spaţio-temporal - ca şi Vizibil-Invizibil - ca pe o dată totală pe care el o poate percepe în ansamblul său, analog universului relativităţii: "Un bloc spaţio-temporal" - cuvântul fiind folosit de această dată "desfăşurat *ne varietur*, un obiect static cu patru dimensiuni, combinat într-o densitate a timpului în care putem explora toate stările tridimensionale curbilinii" (cf. O. Costa de Beauregard, *Le second principe de la science du temps*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, pag. 110).

Acest bloc spaţio-temporal despre care vorbeşte filosoful matematician a fost comparat, de către el, cu o carte în care succesivele "stări tridimensionale de genul

spaţiului ar fi foile”. El mai adaugă că “pentru a asimila un raţionament, atenţia noastră este obligată să studieze continuu textul în ordinea în care este scris”. de asemenea, “pentru a pătrunde efectiv în scrierea cosmosului cvadridimensional (trebuie) să se răsfoiască continuu în ordinea probabilităţii crescânde a stărilor tridimensionale ale universului” (*ibid., op. cit.,* pag. 116).

Să notăm în trecere că o astfel de viziune a lumii mătură teoria evoluţionismului liniar diacronic.

Mai mult, diferite tradiţii iniţiatice au avansat de mult această metaforă a lumii comparată cu o carte de către Costa de Beauregard şi au imaginat consecinţele cosmologice şi umane.

Seyid Mohyeddin, în lucrarea sa *El Futuhatul Mekkiyah*, are în vedere un univers simbolizat printr-o carte. Aceasta este tema bine cunoscută a *Liber Mundi* şi a *Liber Vitae* apocaliptică. Caracterele acestei cărţi au fost, după filosoful musulman, desenate toate simultan de trestia divină - *El qalamu l-ilahi*. Aceste litere transcendente pot fi numite de asemeni esenţele veşnice sau “ideile” divine (Rene Guenon, La science des lettres, in *Voile d’Isis*, februarie 1931); acelaşi autor citează în legătură cu acest *Liber Mundi* arborele vieţii ale cărui frunze reprezintă toate fiinţele universului.

Or, pornind de la viziunea unui arbore - o tufă de fistic - ale cărui frunze provenind din numeroasele limbi Ramon Lulle, în 1274, şi-a conceput *Ars Magna*, cu mult înainte ca Descartes să compare totalitatea cunoştinţelor umane cu un arbore sau ca arborele să devină, în alchimie, simbolul filosofiei ermetice C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, trad. franceză de Henri şi Roland Cahen, Paris, Ed. Buchet-Chastel, 1970, pag.41).

Aceasta a fost, spune M. Gardner, în lucrarea sa *Logic Machines and Diagrams* (New York, Mac Graw-Hill Book Company, 1963), cea mai veche tentativă din istoria logicii formale de a descoperi “Adevărurile” non-matematice cu ajutorul diagramelor geometrice şi prima tentativă de întrebuinţare a unui dispozitiv mecanic pentru a facilita operaţiunile unui sistem logic: era vorba despre nişte discuri decupate într-un pergament împărţit în căsuţe cu un număr simbolic, purtând de exemplu atributele divine şi calităţile omului.

Puţini filosofi au fost conştienţi de acest aport la raţionamentul logic. Giordano Bruno, martirul Renaşterii, vorbea despre Lulle, “omniscient şi aproape divin”, iar tânărul Leibniz,inspirat de metoda lui Lulle, scria la Leipzig în 1666 *Dissertatio de arte combinatoria* în care el descoperă în opera lui Lulle germenele unei algebre universale “prin care, spune el, orice cunoaştere, inclusiv adevărurile morale şi metafizice, pot fi introduse într-o zi într-un singur sistem deductiv” (*Ecrits philosophiques et lettres*, editate şi traduse în engleză de către Leroy R. Loemker, University of Chicago Press, 1956, vol. II, pag. 1067).

Arbustul de fistic cu frunze acoperite cu litere este o reprezentare a dimensiunii unice primordiale a tuturor reprezentaţiilor înainte de Creaţie. Acesta este potenţialul nemanifestat al tuturor posibilităţilor.

Într-un sistem cosmogonic african, la populaţia Bambara din Mali, “dintr-o primă vibraţie ies unul câte unul semnele care, atrase de lucrurile încă necreate, dar în putere vor merge să se aşeze pe ele. Fiecare lucru a căpătat astfel semnul său şi cuvântul său” (Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*,Paris, PUF, 1951, pag. 4).

Astfel, dincolo de arbustul de fistic al lui Ramon Lulle, rămâne arborele care, în numeroase civilizaţii, reprezintă simbolul acestei dimensiuni unice.

Arborele, într-adevăr, pare a scăpa duratei oamenilor, el creşte simultan în timp şi în cele trei dimensiuni ale spaţiului, pe care le uneşte într-o realitate unică, perceptibilă omului.

Niciodată nu a existat cultul arborelui propriu-zis, aşa cum a demonstrat o arheologie: “Sub această figuraţie se ascunde întotdeauna o entitate spirituală” (Nell. Parrot, *Les reprezentations de l’arbre sacre sur les monuments de Mesopotamie et d’Elam*, Paris, 1937, pag. 19); acelaşi autor notează mai departe că ”arborele sacru mesopotamian este mai degrabă simbolul unui obiect de cult”. Doar în sens spiritual i se poate spune locuinţa divinităţii şi a unei entităţi invizibile. Pe pământ el nu reprezintă decât simbolul unei alte dimensiuni, al unui alt plan.

Astfel înţelegem simbolul urcării simbolice a şamanului într-un arbore ce reprezintă axa lumii, ca şi semnul depăşirii condiţiei umane, pentru ca, dominând-o, să încerce să o cunoască, în toate dimensiunile sale.

Concepţia deosebită despre spaţiu-timp, aşa cum am încercat să o expunem, ne face să admitem că toate civilizaţiile au avut, într-un moment oarecare al istoriei lor, una sau mai multe tehnici ale timpului: reîntoarcerea în trecut, cunoaşterea, în prezent, a tuturor faptelor care-l privesc pe consultant, chiar a celor pe care le ignoră şi, ceea ce rămâne conform aceleiaşi logici, cunoaşterea viitorului.

Timpul şi spaţiul sunt, chiar pentru noi occidentalii, nişte dimensiuni relative când spiritul uman le apreciază, fapt ce ne dă experienţa cotidiană. Spaţiul unui ţăran de la câmpie, a unui nomad din deşert, nu este cel pe care-l descoperă un muntean în vârful unei culmi.

De asemenea, timpul unei persoane care se plimbă urmând meandrele unei cărări, nu este acelaşi cu al unui observator care, de la înălţimea unei culmi vecine, poate “să prevadă” că cel care se plimbă va întâlni o turmă de capre, pentru simplul motiv că el poate să vadă această turmă pe care un versant o ascunde de cel ce urmează acelaşi drum.

În acest sens, s-ar putea deci considera faptul escaladării unui munte sau al căţărării în vârful unui copac ca tot atâtea procedee de “previziune” adică nişte ansambluri de condiţii ce permit vederea mai departe în spaţiu şi distingerea evenimentelor ce se pregătesc în timp, dar unite într-un acelaşi orizont spaţio-temporal, într-un acelaşi prezent: de exemplu, un tren care va intra în gară, conducătorul unui vehicol pe punctul de a fi oprit la o trecere de nivel. Dacă observatorul nostru ar avea mai multe date, el ar putea “să prevadă” un număr mai

mare de fapte: de exemplu, ora precisă a întâlnirii trenului şi a vehicolului la trecerea de nivel.

Noi înşine, occidentalii, am stabilit legi ale materiei pe baza unui anumit număr de elemente ce permit prevederea viitorului: repetarea aceloraşi fapte, toate lucrurile fiind egale de altfel.

Ne putem imagina, pornind de la aceste exemple, un punct topografic foarte înalt, de la înălţimea căruia un observator, aflat în posesia tuturor datelor posibile, nu ar vedea decât un prezent etern.

Dar există şi alte procedee prin care escaladarea unui munte poate resitua în prezentul veşnic orice individ în orice situaţie şi în orice moment.

Toate societăţile au atribuit şi atribuie femeilor şi bărbaţilor darul de a percepe acest continuum spaţio-temporal în care omul cu problemele sale, cu necazurile şi bucuriile sale, nu reprezintă decât un *moment*, de această dată în sensul mecanic al termenului.

Anumite “medium-uri” permit accesul la acesta care pornesc de la trei modalităţi diferite de percepţie: percepţia directă, fără ajutorul nici unui suport prin viziune sau cucinte: “Numeroşi filosofi au crezut că aerul era cauza viselor şi a altor trăiri sufleteşti prin transmiterea imaginilor, a reflectărilor sau a ecourilor care, venind de la lucruri, fiinţe sau cuvinte, traversează aerul şi ating simţurile până la imaginaţia şi chiar sufletul subiectului receptor” (H. Corneille Agrippa, *La magie naturelle*, pag. 45).

Poate deci exista telepatie, dar şi “lecturarea” unui pasaj al prezentului etern.

Percepţia directă poate să se ajute de un prim suport neorientat: oglinda apei sau “globul de cristal”, oglindă, flacără, fumul unor parfumuri alese.

Urmează apoi ceea ce se pot numi clarviziunile sau claraudiţiile cu ajutorul unui substrat difuz: flăcările unui rug, viziunea provocată de împrăştierea scânteilor, dacă oficiantul aruncă în foc substanţe special pregătite: parfumuri sau plante aromatice; plumb topit întărindu-se în bobiţe în apa sfinţită.

Scapulomanţia sau ghicitul prin examinarea omoplatului victimei sacrificiului a continuat până în aceşti ultimi ani în Islamul popular din Maghreb în timpul *aid ed-daha*: sărbătoarea ce comemorează sacrificiul lui Abraham.

Interpretarea poate să varieze în funcţie de regiuni, dar şeful familiei caută semnele prosperităţii anului ce va veni, aşa cum o face şi examinând coagularea sângelui victimei răspândit pe sol, care formează stopi din ce în ce mai consistenţi: câte “găuri”, atâtea silozuri pentru cereale, spun ţăranii.

Deja, substratul pe care se exercită viziunea nu mai este difuz, lăsat la interpretarea oficiantului, ci codificat prin convenţii admise de către grup.

Interpretarea poate fi strict codificată şi ghicitul învăţat ca o artă, cu acelaşi titlu ca şi medicina, practicată de specialişti.

Astfel, la etrusci, hepatoscopia era practicată de oameni ştiutori - preoţi - şi transmisă de ei cu ajutorul unor modele în bronz, ca şi ficaţii de oi găsiţi la Piacenza şi la Volterra, considerată din acest motiv ca un element al vieţii

societăţii, atât religiose cât şi politice, fapt reamintit şi de versul lui Tibullus (II, 5, 13): *Lubrica signavit cum deus extra notis.*

Ficatul, considerat ca sediul sufletului vegetativ, era în mod ideal împărţit în patru căsuţe, corespunzând zeilor - entităţilor - cunoscute oamenilor, sau, mai curând, diferitelor aspecte ale divinităţii unice.

Suspensorium hepatis, un mic cordon figurat în relief, împarte ficatul în doi lobi purtând două nume gravate în bronzul unuia dintre modele: *uzils*, adesea interpretat ca simbolizând soarele, şi *Tivs*: luna.

La aceasta se adaugă, tot la etrusci ghicitul prin cele trei feluri de fulgere pe care le recunoşteau, ţâşnind din una din cele şaisprezece părţi prin care ei împărţeau cerul - cele şaisprezece case.

În sfârşit, există procedee de ghicit în care primul gest se reduce la o aruncare sau la o alegere întâmplătoare.

În toate cazurile, prima dispersie a semnelor folosite reprezintă echivalentul sacrificiului înaintea interpretării totalităţii sau a unei părţi a viscerelor. Dispunerea figurinelor şi interpretarea lor sunt un compromis între convenţiile sociale - adică a semnificaţiilor prestabilite - şi interpretarea mai mult sau mai puţin intuitivă a consultantului: este cazul geomanţiei, a yi-ching-ului, ale cărui semne pot părea asemănătoare, dar al căror spirit este total diferit, la fel de diferit ca pământul faţă de aer; în sfârşit, tarotul şi cartomanţia sub toate formele.

Ar fi tentant să adăugăm la această listă diferitele tipuri de fiziognomonii, de chiromanţie şi astrologie. În cazul acestea din urmă, trăsături certe o fac să urce la originile civilizaţiei babiloniene.

Descoperirea mai mult sau mai puţin recentă a “noilor” planete pune în mod cert o problemă. Astfel, este cazul planetei Uranus observată la 13 martie 1781 de către W. Herschel, descoperire confirmată de lucrările lui Lexell şi Laplace; Neptun “descoperită” de Leverrier în 1846; în sfârşit, Pluton, la 21 ianuarie 1930 de către tânărul american Clyde Tombaugh.

Cât valorează atunci horoscoapele întocmite de-a lungul secolelor - mileniilor - în faţa acestor mari date ale istoriei astronomiei? Doar dacă nu ar trebui puse la îndoială horoscoapele întocmite în afara regulilor anticei tradiţii babiloniene, care ne-a lăsat un sistem coerent format din şapte planete, corespunzând celor şapte zile ale săptămânii şi cercul împărţit în 360 de grade.

Dar, şi aici, importantă este interpretarea, adică perceperea unei voci a fiinţei interioare în faţa figurilor simbolice.

Prea puţin contează în cele din urmă procedeul întrebuinţat, noi regăsim la baza acestor practici noţiunea de continuum spaţio-temporal şi faptul că se consideră că este posibil să se acceadă la o cunoaştere ultrasenzorială a spaţiului şi a timpului, ca şi cum cartea lumii - *Liber Mundi*- s-ar fi deschis deodată, la pagina dorită, cerută de sufletul care este dispus să o citească.

În multe cazuri, această dispoziţie poate fi dobândită în mod spontan, fără ritualuri particulare - cel puţin într-o primă etapă - fără “iniţiere” în sensul obişnuit

care se dă acestui termen, şi dezvoltată pe măsura întrebărilor, a timpilor de reflecţie.

Adesea, totul se petrece ca şi cum bagajul cunoştinţelor literale - semnificaţia figurilor şi regulilor de interpretare - ar trece într-un plan secund pentru a lăsa cale liberă mesajului venit de undeva: viziune, audiţie; interpretarea lăsată doar la latitudinea inteligenţei mediumului uman poate fi trunchiată sau falsă. Oracolul din Delphi a fost deseori prost interpretat, dar recunoscut ca fiind just, după eveniment.

Dacă urmăm o cale aparte, ca cea a geomanţiei, perspectivele nu mai sunt aceleaşi.

Geomanţia, de exemplu, nu este numai un mijloc de viziune; ea este înainte de toate un sistem cosmogonic, o concepţie a lumii, chiar dacă ar putea să pară "de-a îndoaselea", în care pământul ocupă primul plan. Când neofitul va "lovi pământul" într-un loc anume, în condiţii date, sub tutela maestrului său, el îndeplineşte un act de credinţă şi îşi afirmă ataşamentul său "celor de pe Pământ", care în schimb fac "să urce" semnul care va fi al său pentru totdeauna. Nu există altă "iniţiere" în geomanţie, şi nici nu pot fi altele. Nu ştiu cum pot fi pătrunse celelalte porţi ale Timpului.

După Robert Fludd, există în sufletul uman, mult dincolo de puterile intelectului conştient şi ale raţiunii, ceea ce el numeşte *mens* (o formă superioară de inteligenţă plasată în inconştient care, asemeni unui rege, guvernează funcţiile parţiale). Acestea ignoră în cea mai mare parte a timpului misteriasele sale motive. Această *mens* prezentă în sufletul uman provine din aceeaşi esenţă ca şi Spiritul divin, iluminând cu razele sale *mens humana*, făcând-o aptă să profetizeze cu adevărat. Totodată, această *mens* umană poate opera fără asistenţă divină prin intermediul procedeelor geomanţiei - aceasta înseamnă în mod natural că noi putem numai să judecăm efectele *mens* în mod empiric, *ex effectius*. Fludd numeşte acest centru al acţiunii în suflet: *unitatem et ipsius mentis punctum* (unitatea este *punctul* spiritului însuşi).

El nu poate fi atins decât abandonând corpul într-o stare extatică. În acest punct central în *unitas* constă cunoaşterea relevată prin geomanţie (Marie-Louise von Franz, *Nombres et temps*, pag. 29).

Este posibil, şi noi am spus, de a "vedea" prin timp şi spaţiu, în fumul parfumurilor, al flăcărilor, în ulei sau plumb topit aruncat în apă, ca şi în albuşul oului împrăştiat sau în zaţul de cafea pregătită turceşte, depus pe marginile ceştii răsturnate. La bază, are importanţă doar o singură condiţie necesară şi adesea suficientă, predispoziţia de înţelegere a individului a unei percepţii nesenzoriale a spaţiului şi a timpului, la fel cum există grade diferite în percepţia senzorială a obiectelor, în funcţie de acuitatea organelor de simţ.

În acest caz, trebuie ţinut cont, fără îndoială, de interpretarea dată de majoritatea civilizaţiilor tradiţionale persoanei umane: geamănul invizibil, "cel-care-stă-pe-umeri", a cărui manifestare este esenţială este de a da gândirea omului - o gândire concepută ca un dialog constant - conştient sau nu - cu Geniul sau Îngerul - Călăreţul - căruia omul nu-i este decât animal de încălecat.

Poate că trebuie văzut în acest "imaginar" o reflectare mult atenuată în expresia franceză "je me suis dit" ("eu mi-am spus") sau în expresia engleză "Self", distins de I - Eu.

În civilizaţiile care înconjoară Occidentul, omul consideră orice gând ca pe un mesaj şi orice "reflecţie" ca pe o viziune, care e permis să o împărtăşească. În sensul pe care noi, occidentalii, îl înţelegem, omul nu gândeşte. Oaspetele său invizibil îl vede şi îi spune. Percepţia ultrasenzorială - intuiţia - nu este considerată decât ca o manifestare a "reflecţiei" asistate - în sensul mecanic al termenului - prin diferite mijloace.

Reflecţii asupra tehnicilor timpului şi spaţiului

Pentru a aborda problema pusă de om - aşa cum şi-o pune el însuşi - cu componentele sale invizibile, cu concepţiile sale care sunt invariabile de la un capăt la celălalt al timpului şi a spaţiului locului său în lume şi a duratei, ar trebui să se facă o anchetă lingvistică aprofundată şi extinsă. Deoarece omul - şi este evident - nu se concepe în spaţiu, durată şi timp decât prin limbaj: expresia certitudinilor unei societăţi; şi chiar prin variante dialectale ale unui grup mai mult sau mai puţin extins.

Într-adevăr, multe limbi nu au încercat această nevoie de a introduce în construcţiile lor gramaticale noţiunea de viitor.

Viitorul ca şi trecutul pot să nu fie decât modalităţi ale prezentului, precizate - dacă este necesar - prin sisteme de afixe sau de sufixe, într-o anumită concepţie a timpului.

Tehnici de acţionare asupra entităţilor invizibile şi de comunicare cu ele

Prima dintre "tehnicile de acţionare asupra entităţilor invizibile şi de comunicare cu ele" este intenţia. Şi prin aceasta nu vreau să spun rugăciunea făcută în anumite circumstanţe, în anumite momente şi după o anumită formulare, şi nici incantaţia. Nu, eu vreau să spun intenţia, nostalgia Invizibilului, sentimentul prezenţei sale. Dacă un om nu are aceasta în el, atunci el se află în afara lungii rugăciuni care reprezintă sufletul umanităţii de la un capăt la celălalt al spaţiului şi al timpului. Dacă nu, de ce să ne mai întrebăm despre semnele gravate sau pictate pe pereţii stâncoşi, pe pietrele înălţate, megaliţi, despre templele care sunt câteodată singurele rămăşiţe ale civilizaţiilor trecute, dispărute sau, ca şi civilizaţia occidentală şi spiritualitatea sa, pe cale de a se scufunda în uitare.

Iar noi nu ştim nimic, nici măcar nu vrem să ştim are pot fi legăturile dintre celelalte forme de viaţă care ne înconjoară şi lumea invizibilă: planul arhetipurilor.

Aceste concepţii despre timp şi spaţiu, această concepţie despre “persoana umană”, despre locul său în lume, antrenează, din partea omului - a unei societăţi sau a unei civilizaţii - o anumită punere în ordine, dar plecând de la postulatul continuităţii, bază a reţelei corespondenţelor.

Prima acţiune a omului, spune Facerea biblică, a fost de a numi Creaţia, adică de a o face inteligibilă spiritului uman. Verbul este pentru om un mod de creaţie care face comunicabilă trăirea, îi dă o existenţă şi o durată nouă, de fiecare dată când cuvântul sau numele este pronunţat. Libmajul este un mijloc de cunoaştere şi de transmitere totodată pentru cel care este pe Cale, împingându-şi mai departe căutarea; prin limbaj dar şi prin sistemele grafice care sunt moduri de reprezentare ale acestuia. Câteva exemple luate din societăţile contemporane, din afara Occidentului, ne pot ajuta să-i înţelegem cu gândirea noastră pe cei care au ajuns să înţeleagă filosofia ocultă.

Astfel, Dogonii, studiaţi cândva de Marcel Griaule şi Germaine Dieterlen, fac să corespundă trei sisteme de reprezentări grafice din ce în ce mai complicate celor trei organizări succesive ale lumii. Semnele primei lumi reprezintă constelaţiile, semnele celei de-a doua lumi le explică pe cea dintâi; semnele celei de-a treia lumi, care sunt la baza sistemului grafic, în număr de patruzeci şi patru, au coborât din cer. Lucrurile şi fiinţele au primit un semn înainte chiar de a fi materializate pe pământ. este straniu să găseşti în această gândire însăşi baza a ceea ce s-a numit Kabbala. O tradiţie ne învaţă că atunci când Sfântul, să fie binecuvântat, a creat lumea, el a înscris în lumea inteligibilă literele care reprezintă misterele credinţei: Yod, He, Vav, He, care formează numele divin şi rezumă toate lumile de Sus şi de Jos (cf. Henri Serouya, *La Kabbale*, pag. 337, şi *Zohar*, II, 26 b). Cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic sunt născute din Beth, principiul feminin, şi din Aleph, principiul masculin: ansamblul acestor litere este rezumat în cuvântul *hashamaim* - cerurile - care figurează în primul verset al Facerii. Fiecare literă a avut rolul său în creaţia lumii; astfel *he* a dat naştere cerului şi l-a înzestrat cu viaţă; *vav* a dat naştere pământului şi l-a înzestrat cu hrană (cf. *ibid.*, şi *Zohar*,I, pag.30 a).

Cele douăzeci şi două de seminţe primordiale ale Dogonilor, cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic ne permit să înţelegem noţiunile importante în magie: corespondenţele din planuri şi semnăturile.

Multă vreme, ştiinţa noastră occidentală a cunoscut sisteme de clasificare asemănătoare. Lumea a fost mult timp concepută ca un întreg armonios în care “fiinţele” - adică tot ce are existenţă - comunică între ele, reflectându-se dintr-un plan pe celălalt, până la cel pe care Corneille Agrippa l-a numit “Spiritul Lumii”, legătură a virtuţilor oculte.

Aceste corespondenţe, aceste “semnături” caracterizează “filosofia ocultă”, oricare ar fi, mai mult decât un mit al fondării, care devine atunci accesoriu. Existenţa, adică facultatea de a se manifesta în gândirea omului poate urma, până la Spiritul lumii, căi multiple.

Mai multe sisteme pot coexista, se pot întretăia: elementele pe care le pot distinge mulţi filosofi sunt: patru în Occident, dar în număr variabil în alte părţi; cele şapte planete ale sistemului babilonian de la care noi occidentalii am moştenit cele şapte zile ale săptămânii; cele douăsprezece semne ale Zodiacului; cele şaisprezeci figuri ale geomanţiei; cele şaizeci şi patru de hexagrame ale lui Yi-ching.

Acest sistem de cunoaştere valorează cât altul ca metodă de investigaţie a lumii perceptibile prin simţurile omului - prin toate simţurile omului. El s-a dovedit, de-a lungul secolelor, eficace ca procedeu de transmitere, de învăţare. Ştiinţele naturale, adică Ştiinţa cunoaşterii lumii, odinioară singura bază a filosofiei, au fost mult timp în civilizaţia occidentală o meditaţie asupra semnelor astrale ale anumalelor, plantelor şi mineralelor; la fel ca şi asupra raporturilor lor cu microcosmosul - omul - pornind de la macrocosmos ale cărui emanaţii sunt, ca şi el.

Identificarea unei noi specii devine deci, mai curând, un fel de “recunoaştere”, permiţând să o situeze în locul său în lume, adică să o facă inteligibilă.

Trebuie să ne spunem că omul a pus tot atâta răbdare în a verifica aceste analogii, aceste corespondenţe, aceste “semnături”, cât şi pentru a concepe capcane sau pentru a filtra plante otrăvitoare spre a le face comestibile.

După milenii de folosinţă, nici o civilizaţie nu pare să fi manifestat nevoia de a pune la îndoială sistemul lumii: Occidentul a distrus fără a convinge, începând cu propria sa moştenire, propriile sale tradiţii.

Raţionamentul magic are logica sa, bază a *Magiei naturale* a lui Corneille Agrippa, de exemplu, plecând de la patru elemente - după tradiţia occidentală: pământ, apă, foc, aer. Combinaţia lor dă substanţa lucrurilor, dar nici un lucru, oricare ar fi proprietăţile sale, nu poate să se lipsească de ajutorul divin şi să se mărginească doar la natura sa. Ei numesc “zei” virtuţile divine care scaldă lucrurile, sau “atracţiile divine”; alţii le numesc “vieţi” sau “suflete”.

“Totodată, un intermediar este necesar pentru ca sufletele celeste să se poată uni cu corpurile grosolane, comunicându-le minunate proprietăţi şi virtuţi.” “Acest intermediar este Spiritul lumii pe care îl numim şi Chintesenţă, pentru că nu aparţine niciunuia dintre cele patru elemente, ci unui al cincilea, superior celorlalte, diferit de celelalte” (H. Corneille Agrippa, *La magie naturelle, op. cit.*, pag. 65).

“Prin aceste spirit toate virtuţile secrete sunt comunicate ierburilor, pietrelor, metalelor, fiinţelor însufleţite, prin intermediul soarelui, al lunii, al planetelor şi al stelelor care sunt deasupra planetelor” (*ibid., op. cit., loc. cit.*).

“Semnătura” este deci marca particulară a Spiritului limii asupra lucrurilor.

Dacă Corneille Agrippa ne revelează filosofia teoriei semnăturilor, multe exemple ne fac să admitem pertinenţa şi eficacitatea anumitor cunoştinţe adesea extrase la întâmplare din comoara civilizaţiilor tradiţionale, sau din vestigiile a ceea ce a fost tradiţia populară occidentală - devenite, după caz, “superstiţii” sau “remedii ale moaşei”.

Fără îndoială, noi nu putem retrasa lungul drum al gândirii, sau al revelaţiei care a condus la descoperirea “semnăturii”.

Numeroase exemple sunt date într-o lucrare clasică, adesea jefuită, rar citată: *Le livre des plantes medicinales de France* (în trei volume, de P. Fournier, Paris, Paul Le Chevalier, 1947).

Fitoterapia, de multe secole, a putut nota coincidenţe, dar este cert că legile corespondenţelor, logica semnăturilor provin dintr-o gândire coerentă, bazată - nu ne putem îndoi - pe rezultate doveditoare, în număr suficient de important pentru a justifica şi a elimina orice ipoteză a întâmplării.

Astfel, gândirea "magică" ne apare ca o înţelegere a lumii de către om, cu ajutorul tehnicilor Invizibilului, baze ale tehnicilor materiei. Ea a reprezentat fapta a numeroase civilizaţii în care fiecare gest a fost o gândire sau o rugăciune, până la deriva occidentală a unui "materialism" care s-a dorit mult timp singurul "ştiinţific", lăsând în întuneric o imensă parte a cunoaşterii Cosmosului şi a spiritului uman.

Capitolul V

COMUNICAREA

Orice societate tradiţională posedă un ansamblu coerent de tradiţii mitice, cheia de boltă a unei concepţii despre lume şi despre locul omului în lume. Revelarea sa progresivă ocupă viaţa umană şi-i dă un sens. Cunoaşterea corespondenţelor, a semnelor, a semnăturilor reprezintă fără îndoială o instruire, un preambul al unei pregătiri spirituale, ea însăşi fiind o punere în stare de receptivitate a mesajelor venite din Invizibil, deci a împlinirii individului, precum şi punerea în stare de emitere, de cerere, a semnalelor venite din Invizibil. În civilizaţiile tradiţionale, condiţionarea individului de către grup este precoce şi inoculează ideea unei dependenţe mult diferită de lupta occidentalului pentru independenţa sa.

Copilul, adultul nu sunt niciodată singuri. Grupul ia pe seama sa relaţiile lor cu Invizibilul, deci geneza personalităţii. În acelaşi timp, individul este garantul lumii întregi. Omul, într-o societate tradiţională, este comparabil elementului unui mozaic a cărui formă, culoare şi loc îşi are raţiunea de a fi în forma desenului. În ocurenţă, această comparaţie este insuficientă. Să ne imaginăm o operă de artă, un mozaic compus din elemente translucide a cărui faţă şi dos ar oferi vederii culori şi forme diferite, dar complementare: dosul putând reprezenta toate scenele şi toate obiectele vieţii cotidiene, iar faţa purtând motive abstracte ce ar reprezenta cheia secretă a unui univers făcut din simboluri.

Să ne imaginăm de asemenea omul societăţilor tradiţionale ca pe o piatră cu şase feţe perfect tăiate de un meşter zidar. O singură faţă va fi probabil aparentă în edificiu, celelalte cinci ascunse fiind la fel de armonioase. Faţa aparentă nu va fi decât manifestarea feţelor ascunse, indispensabile armoniei comune, stabilităţii ansamblului.

Pentru Corneille Agrippa, “două semne sunt trasate asupra oamenilor prin Ideea divină, care la kabbaliştii evrei poartă numele de *Pahad* - teamă -, mâna stângă sau Spada lui Dumnezeu, iar celălalt nume este *Hetsed*, ceea ce înseamnă clemenţă, mâna dreaptă şi Sceptrul lui Dumnezeu” (*Magie ceremonielle*, pag. 143).

“Plecând de la aceste numere divine, Inteligenţele şi stelele imprimă asupra noastră semnele şi caracterele lor, după posibilitatea noastră de a le primi şi în funcţie de puritatea noastră.” La origine, aceste semne se aflau în deplina lor integritate şi plenitudine. Este cert că primul om le poseda, fără nici o îndoială... (*ibid., op. cit.,* pag. 143).

Prin aceasta, omul ia cunoştinţă de fiinţa sa totală şi pentru aceasta trebuie să existe comunicare între ceea ce, pentru occidental, este sortit tenebrelor acestui corp, care îi pare singura sa raţiune de a fi, de unde vălurile trase de pe inconştient şi subconştient: alte ecrane mascând peceţile divine pe care omul le poartă în el.

Absenţa acestei vieţi spirituale sau negarea sa în timpul perioadelor mai lungi sau mai scurte ale istoriei unei civilizaţii poate fi considerată drept semnul unei degenerări a unui individ sau a unei civilizaţii întregi, aşa cum este absenţa visului.

În civilizaţiile tradiţionale, luarea la cunoştinţă a acestei părţi a Eului, menit tenebrelor în Occident, este provocată prin cele trei etape ale visului, transei şi iniţierii considerate nu ca fiind situate pe căi diferite, ci mai degrabă ca nişte paliere în comunicarea cu Invizibilul. Civilizaţii întregi au făcut din aceasta piatra lor de temelie. Altele, ca a noastră, în această a doua jumătate a secolului XX supravieţuiesc, ca purtate fără ştirea lor pe o plută de către vechii Stăpâni, Oamenii Secretului, aşa cum îi numesc misticii kabyli.

În aceasta, fără îndoială, constă diferenţa de natură profundă dintre ştiinţa zisă “pozitivă” a Occidentului şi magie: o diferenţă care face inutile toate ipotezele construite pentru a aduce magia la un fel de stare “primitivă” faţă de ştiinţă, şi din gândirea magică o aberaţie născută din nu se ştie ce absurditate care a întunecat răsăritul gândirii umane.

Visul

Henri Corneille Agrippa face din vis, din visare primul dintre ritualurile magice. Mai întâi, vine cel care este *dat*. Visarea profetică este acea visare care vine din “imaginaţie”, adică din lumea ascunsă a imaginilor latente - în pacea spiritului sau în iluminarea sa - şi acţionează asupra spiritului nostru doar dacă ea nu vine printr-o revelaţie dată de o Inteligenţă superioară şi care ne parvine prin intermediul unui spirit pur şi liniştit (*La magie ceremonielle, op. cit.*, pag. 181).

Pentru C. G. Jung, a fi treaz înseamnă a percepe realitatea. Visul reprezintă deci o situaţie echivalentă realităţii, în care el crează un fel de stare de veghe. Acest gen de vis, contrar viselor obişnuite, trădează tendinţa inconştientului de a transmite celui care visează impresia realului pe care repetiţia vine să o şi sublinieze.

Ca sursă a unor astfel de realităţi, cunoaştem pe de o parte senzaţiile corporale, dar şi pe de altă parte figurile arhetipale (*Ma vie, op. cit.*, pag. 267).

Ceea ce C. G. Jung numeşte “o situaţie echivalentă realităţii” este poate o comunicare cu Celălalt Plan, o viziune a sufletului cu ghidul său - “sufletul eliberat prin somn, asistat de spiritul divin, primeşte Inteligenţele divine” - cum spune Corneille Agrippa - o nouă cunoaştere.

“Acolo, ca într-o oglindă divină, el vede mai clar, mai precis, cum nu ar face-o în timpul normal, prin intermediul inteligenţei obişnuite sau al logicii discursive. El este invitat să o facă prin puteri divine, care-i dau această posibilitate în singurătatea nopţii.”

“În starea de veghe, o divinitate favorabilă îl va însoţi şi-l va ajuta să-şi dirijeze acţiunile” (*Magie ceremonielle*, pag. 80). Purificările, abluţiunile, postul reprezintă ritualuri de pregătire pentru obţinerea unui vis pe care-l regăsim în toate civilizaţiile, până la viziunea Ghidului.

Această noţiune de acces într-un alt plan, în această “situaţie echivalentă realităţii” despre care vorbeşte C. G. Jung, a fost în cele din urmă subînţeleasă, din lipsă de ceva mai bun, de către un neurobiolog contemporan, după multe experienţe: “Ne-am dat seama că visul nu era nici somn şi nici deşteptare, şi că era deci obligatorie o a treia stare a creierului la fel de diferită de somn ca acesta faţă de deşteptare” (Michel Jouvet, *Le sommeil et le reve,* Paris, Ed. Odile Jacob, 1992, pag. 15) pentru a ajunge să tragă concluzia că visul nu are funcţie biologică. Descartes a avut o părere de-abia diferită, cu mulţi ani înaintea “descoperirilor” recente. Într-adevăr, filosoful plasează la originea lucrării sale *Discours de la methode*, trei visuri pe care le-a avut în noapte de 10 noiembrie 1619. Descartes se îndoieşte dacă visează sau meditează interpretându-şi visările. “ Nu există indicii concluzive - scrie el -, prin care să putem distinge veghea de somn.” *“Nunquam artis indiciis vigiliam somno posse distingui* (cât sunt de uimit de aceasta şi mirarea mea este atât de mare încât este aproape capabilă să mă convingă că eu dorm)” (Prima Meditaţie).

Pentru civilizaţiile vechi, visul reprezenta faptul sufletului ce se desprinde de corp - în general în timpul nopţii - trecând atunci în celălalt plan, primind mesaje de la zeu.

Termenul de zeu poate indica după context *daimon* sau Inteligenţa divină despre care vorbeşte Agrippa, propriu fiecărui individ, sau ceea ce este acelaşi lucru, zeul la care am venit să căutăm un oracol, o prezicere, într-un sanctuar anume într-un loc pe care l-a marcat cu prezenţa sa, unde locuieşte sau pe unde n-a făcut decât să treacă uneori.

În civilizaţiile asiro-babiloniene, visul era considerat ca un mesaj adresat de către o divinitate sau o entitate unui individ, având deci valoare de predicţie a viitorului, sau de avertisment. Clarvăzătorii - *bâru* - formau o clasă aparte de preoţi, însărcinaţi îndeosebi cu interpretarea semnelor, ei fiind de asemenea “cei ce recunosc vocea”, adică interpreţi ai oracolelor. Unul dintre titlurile zeului Soare era *bâru tereti*: Cel care vede legea revelată. Regii primeau semne sau vedeau în vise zeii care le preziceau victoria sau înfrângerea, dar şi omul obişnuit putea să se adreseze unui “clarvăzător” profesionist, să i se citească sau să i se comenteze “cheia viselor”.

“Un lucru care suprinde în studiul practicii divinaţiei este stabilitatea tehnicii şi a concluziilor sale. Metodele sunt aceleaşi ca şi acum patru mii de ani şi interpretările nu au variat. Semnificaţia anumitor vise a fost culeasă de către Artemidor din Daldia; ea se regăseşte în *cheile viselor* de astăzi; numai magia a putut să-şi cristalizeze tehnica într-o manieră atât de absolută şi atât de paradoxală într-o lume în plină evoluţie” (dr. G. Conteneau, *La civilisation d’Assur et de Babylone*, Paris, Payot, 1951, pag. 134).

Visul a fost în alte civilizaţii, ca în Egipt de exemplu sau în Occidentul creştin, semnul trimis de un zeu sau un sfânt pentru a-şi face cunoscută voinţa: de exemplu, să se construiască un templu sau o biserică, să se rezidească ruinele uitate ale unui sanctuar.

Dar în Egiptul antic, visul, păstrându-şi valoarea de mesaj venit de la zei, reprezintă de asemenea un acces privilegiat în Celălalt Plan prin care două suflete vor putea comunica, în care o voinţă, o intenţie va putea acţiona printr-o incantaţie trimisă în visul celui care doarme, devenit receptiv, ca un fel de farmec. Ceea ce s-a numit prin urmare *tabelae defixionis* combina într-o epocă târzie, visul, incantaţia şi necromanţia: “trimiterea unui vis” rămânând elementul esenţial al unei intervenţii prin intermediul Celuilalt Plan.

Concepţii asemănătoare par a fi prezente şi în literatura *Vedelor.*

În vise, sufletul ia substanţă din lumea materială şi construieşte pentru el, prin propria sa lumină, obiectele necesare manifestării sale: fapt ce se află la baza credinţelor în legătură cu operaţiunile magice.

Dar sufletul vrea să-şi abandoneze corpul şi să se deplaseze aşa cum vrea. De unde interdicţia de a trezi brusc pe cel ce doarme, pentru că sufletul lui ar putea să nu-şi mai găsească calea de întoarcere.

Un anumit număr de strofe din *Rig-veda* şi din *Atharva-veda* vorbesc despre un vis rău ca despre o calamitate comparabilă transgrtesiunii unei interdicţii, unei boli sau a unui blestem: adică intervenţia unei intenţii răuvoitoare.

Anumite imnuri din *Atharva-veda* sunt destinate să apere de visurile rele. Cel mai caracteristic este cel dat în *Rig-veda* (X, 37.4).

"O Surya, tu care prin lumina ta învingi tenebrele, tu al cărui soare se ridică deasupra tuturor creaturilor, îndepărtează de noi orice slăbiciune, orice necredinţă, orice rău ca şi orice vis rău." Cântarea acestor imnuri poate fi, după caz, însoţită de ofrande pregătite în mod ritual, abluţiuni şi purificări.

Regis Boyer (*Le monde du double*, *La magie chez les anciens Scandinaves*, L'Île Verte, Berg International, pag. 93) notează că sintagma "am visat că..." se spune *mik dreymdhi at* - adică visul respectiv este dat la nominativ, cel ce visează (*mik*) fiind la acuzativ (sau în anumite întorsături paralele la dativ). Astfel: "îl visez adesea pe acest om..." se spune literalmente: "acest om mă visează adesea...", ceea ce vrea să însemne că visul este, dacă putem spune, adevărata realitate sau chiar că cel care visează, prin inversarea realului, este "acţionat", "vizitat". Cu alte cuvinte, trecerea universului senzorial real, la imaterial sau spiritual se operează în mod spontan la nivelul sintaxei.

Înseamnă deci că un vis nu este niciodată gratuit. În mare, valoarea sa poate fi profetică, sau premonitorie, sau simbolică... Şi este natural să visezi: cel ce nu visează nu este normal, îi lipseşte o facultate; el este *draumstolinn*, după cum se spune *hamstolinn* sau *hugstolin*, despre cel ce nu are suflet, nebunul, iraţionalul. Iată de ce, în cazuri frecvente, înţelepţii sfătuiesc să nu fie trezit cel ce visează, chiar agitat, să fie "lăsat să se bucure" (sau să profite) de *njota* al viselor sale, căci acestea au prin definiţie o mare putere (*Kraptr*).

Faptul frapant aici este că magia intervine în al doilea rând... Nu este indispensabil ca un om să se pună, prin mijloace diverse, în situaţia de a visa pentru a dobândi cunoaşterea de care are nevoie, sau ca un al treilea să-l aducă în această stare printr-un artificiu. Însuşi faptul că el visează, ca el "să fie visat" implică, într-o stare care nu este cea de veghe, că visătorul, mai mult sau mai puţin voluntar, a făcut în aşa fel încât să aibă acces la *hugr*, să fie eliberat *hamr*-ul său, să fi solicitat *fylgia* sa: figurările variază, dar rezultatul este întotdeauna de a fi trecut momentan o barieră, de a fi avut acces într-o altă lume. Este evident de ce visele contează atât de mult: ele permit, prin definiţie, comunicarea cu morţii care-l vizitează literalmente pe cel ce doarme.

Această posibilitate pentru morţi de a comunica prin vis cu cei vii - adormiţi pentru un timp - este pusă în mod remarcabil în lumină de către C. G. Jung în *Ma vie* (*op. cit.*, pag. 22)... Notasem fantasma că sufletul meu îmi fusese răpit şi-şi luase zborul. Aceasta a fost pentru mine un eveniment important, deoarece sufletul, *anima*, crează relaţia cu inconştientul. Ceea ce, într-un anumit sens, este şi o relaţie ce priveşte colectivitatea celor morţi, căci inconştientul corespunde miticului tărâm al morţilor, ţinutului străbunilor, în aşa măsură încât, dacă într-o fantasmă sufletul ar dispare, aceasta ar însemna că el s-a retras în inconştient sau pe "tărâmul morţilor". Aceasta echivalează cu ceea ce se numeşte pierderea sufletului, un fenomen care se întâlneşte relativ frecvent la primitivi. "Pe tărâmul morţilor, sufletul suscită o activare secretă şi conferă o formă urmelor ancestrale,

conţinuturilor colective ale inconştientului, aşa cum un medium dă “morţilor” posibilitatea să se manifeste.”

Un exemplu luat de la Hopi - indieni Pueblos - din Statele Unite, în New Mexico, ne ajută să precizăm această prezenţă a unei entităţi venite din vis la limita planurilor.

Într-o carte scrisă după amintirile sale, Don. C. Talayesva, după o îndelungată boală, are o viziune, în patul său, în clinica unui campus universitar: “Şi atunci am văzut o fiinţă umană foarte mare în picioare, lângă patul meu, în costum de Katcina. Era frumos în kiltul său de dans cu centură, cu picioarele goale, cu părul său lung şi negru lăsat pe spate. El avea o pană moale de rugăciune (*nawakwosi*) în păr şi ţinea în mâna stângă o pană albastră, albastrul fiind culoarea ce semnifică vestul şi tărâmul morţilor. Purta mărgele colorate şi era magnific, privind - “prin fereastra camerei” ”(*Soleil Hopi*, pag. 116-117); restul povestirii merită să fie citit, întrucât este vorba despre o versiune a ieşirii sufletului din corpul unui muribund, şi apoi de întoarcerea sa în corpul neînsufleţit, dacă nu chiar de învierea sa. Aici este vorba despre un caz particular, care se într-un cadru social al credinţelor colective.

Acest fapt poate fi adevărat pentru un întreg grup undeva, într-o arie culturală, probanil aceeaşi. La Ojibwa (un trib din grupul Algonqin, între lacul Huron, lacul Superior şi munţii Dakotei de Nord), visul, semnele, parte inegrantă a culturii, marcau prezenţa anumitor entităţi în jurul leagănului (credinţă atestată de multe “basme”, din ceea ce a mai rămas din tradiţiile occidentale). De îndată ce a împlinit patru sau cinci ani, adulţii grupului său sfătuiesc copilul să ceară o viziune, pentru a şti ce va face în viaţă. Ceea ce reprezintă a doua întrebare apărută la Descartes în timpul celui de-al doilea vis: “*Quod Vitae sectabor iter?* Ce drum trebuie să urmez în viaţă?” Pentru tânărul Ojibwa, sfatul dat este însoţit de o recomandare: Vei avea o viaţă bună şi lungă, dacă visezi bine.” Visul este deci considerat ca un element indispensabil echilibrului fizic şi intelectual al individului.

Acolo, ca oriunde, postul este considerat ca indispensabil purificării prealabile a sufletului şi a corpului, ca şi strângerea de “binecuvântări”, care permit extinderea limitelor posibilităţilor umane pentru binele întregului grup.

Toate puterile vindecătoare se obţin prin vis, mai ales puterea de a lupta în mod victorios împotriva farmecelor trimise prin vrăjitorie prin Celălalt Plan, planul visului; în sfârşit, pentru a obţine forţele ce permit venirea în ajutor grupului în momentele dificile, de exemplu conducerea vânătorilor în calea vânatului.

Dacă postul este considerat ca o purificare, el este şi mijlocul indispensabil pentru a stabili contactele cu “bunicii invizibili”, protectorii particulari ai unui singur individ - întoarcerea la aspectele protectoare ale inconştientului său, aşa cum ar spune C. G. Jung.

La pubertate, copiii din acelaşi sat ţin un lung post izolaţi unii de ceilalţi, dar în acelaşi timp pentru a obţine marea Viziune. Fiecare este însoţit de tatăl sau de bunicul său, sau de alte rude bărbaţi. Trebuie ales locul favorabil şi construit un “cuib”, adică o platformă supraînălţată, făcută din stâlpi încrucişaţi în ramurile

unui copac, la aproximativ cinci metri înălţime, de unde viitorul iniţiat nu trebuie să coboare. Postul poate dura astfel două săptămâni, copilul este încurajat de departe prin strigările bunicului său sau prin bătăile sale de tobă.

Această mare viziune va reprezenta pentru fiecare proprietatea sa cea mai sacră, cea mai preţioasă. ea semnează pactul dintre noul venit pe pământ şi Invizibil. Dacă un copil vrea să vorbească despre primele sale viziuni tatălui său, el va fi imediat împiedicat: “E treaba ta, gândeşte-te mereu la asta, dar nu vorbi niciodată despre ea.” Cu acest sfat: “Fă-ţi viziunea atât de reală încât să o poţi vedea şi înţelege”. Acest vis devine pentru copil, mai târziu pentru bărbat, partea cea mai reală a existenţei sale terestre ale cărei gesturi din viaţa cotidiană nu reprezintă decât umbra terestră. Părinţii îl învaţă pe copil să cunoască această lume invizibilă atât de apropiată, ca pe o parte naturală a mediului său înconjurător. Ei îl învaţă să deosebească entităţile bune de cele rele, precum şi cum să ceară, să accepte sau să refuze o viziune. Restul va fi prezentat de preot, care îi va orienta a patra şi ultima viziune; el îl va învăţa de asemenea să nu postească prea mult, să nu viseze prea mult, fapt ce este considerat ca o lăcomie pentru lucrurile invizibile.

Aceşti ani de ucenicie a visului sunt de asemenea consacraţi şi uceniciei pădurii, tehnicilor vânătorii şi a punerii de capcane. Contactul cu Invizibilul se află la baza formării unui anumit tip de personalitate la formarea căreia participă mai întâi, pentru un băiat, toate rudele bărbăteşti: Maestrul, Preotul, şi în sfârşit întreaga societate care-l înconjoară pe tânăr. În schimb, întreaga societate nu-şi poate explica decât prin această voinţă a oamenilor, a indivizilor care o compun, intrarea în contact cu Celălalt Plan, care, pentru aceşti vânători, nu le este mai străin decât teritoriile lor.

La Ojibwa de odinioară, visul era pentru copil şi rămânea pentru adult partea cea mai reală a existenţei sale terestre, cea mai importantă.

Este vorba despre drumul care duce spre întâlnirea cu “bunicii invizibili”, spre viziunea ghidului care trasează drumul său de lumină în gândirea oamenilor, unind planurile, vizibile şi invizibile, împrăştiind, prin prezenţa “bunicilor” invizibili, umbra morţii (cf. J. B. Kohl, *Kitchi-Gani-Wanderings round Lake Superior*, London, Chapman & Hall, 1860).

Regăsim o importanţă, dacă nu şi mai mare, cel puţin mai vizibilă, mai clar declarată în credinţele diferitelor popoare ale Australiei.

“Pentru populaţia Ngarigo din New South Wales, visele sunt un mijloc de comunicare cu spiritele *bulabong* sufletele morţilor, considerate că se alătură în cer lui Duramulun, fiul Tatălui tribal *Baiame* şi al Mamei *Ngalalbal* ... Toate (triburile din acest stat) au recurs odinioară la vise pentru a se călăuzi sau pentru a-şi alimenta viaţa lor rituală...”

“Populaţia Kurnai atribuia spiritelor morţilor capacitatea de a-i duce în cer pe cei ce visează pentru a-i iniţia. Aceştia din urmă deveneau atunci *birraark* - mediumuri- putând să intre în transă la trezire, să aducă cântece şi dansuri şi să dobândească un statut de maeştri de ritualuri. În plus, orice individ care învăţa în vis o cunoaştere transmisă prin spiritul tatălui său sau prin cel al unui unchi de pe

tată decedat devenea atunci *Mulla mullung* - vindecător... În vis, se dobândea de asemenea puterea de a se deplasa la trezire, dintr-un punct în altul instantaneu sau cu o viteză supraomenească, credinţă foarte răspândită în Australia” (Barbara Glowczewski, Le temps du reve, in *Archeologia,* Dosare nr. 135, febr. 1989, pag. 64).

Aceste exemple ar putea servi la susţinerea gândirii lui C. G. Jung:

“Sufletul - *anima* - creează relaţia cu inconştientul, ceea ce, într-un anumit sens, este şi o relaţie în privinţa colectivităţii morţilor, deoarece inconştientul corespunde miticului tărâm al morţilor, ţinutului străbunilor... “Pe tărâmul morţilor”, sufletul suscită o activare secretă şi conferă o formă urmelor ancestrale, conţinuturilor colective ale inconştientului. La fel ca un medium, el dă morţilor posibilitatea de a se manifesta...” În această epocă şi de acum înainte, tot mai clar, morţii mi-au apărut ca purtători de cuvânt a ceea ce este încă fără răspuns, a ceea ce este în căutare de soluţii, a ceea ce îi este greu să se elibereze (C. G. Jung, *Ma vie, op. cit.,* pag. 223).

În vechile civilizaţii, visul era acţiunea de eliberare a sufletului de corp în timpul nopţii, ca în momentul morţii, intrând atunci în comunicare cu lumea transcendentă, primind mesaje de la zeu.

Acest termen de “zeu” poate indica, aşa cum am mai văzut, în funcţie de context, *daimon*-ul particular fiecărui om, sau, ceea ce este acelaşi lucru, zeul la care s-a venit pentru a căuta oracolul, prezicerea sau vindecarea unui rău într-un anumit sanctuar. Această entitate nu este decât aparenţa, sau dacă se preferă, ghidul *daimon*-ului fiecărui om: prin vis sufletul dobândeşte facultatea de a intra în comunicare cu lumea morţilor. Sufletul este capabil să coboare în somn, cu ajutorul somnului, ca şi cu ajutorul unei scări, până în profunzimile primului ocean ceresc şi apoi să urce din nou, dimineaţa.

Ajuns în fundul oceanului primordial, sufletul este originea întregii cunoaşteri, el primeşte atunci mesajele care îl călăuzesc şi eventual îi revelează viitorul în această lume.

Deja, putem vedea că după aceste concepţii despre vis, această coborâre în visul neformulat este în acelaşi timp naştere şi iniţiere. Fac aici aluzie la “cheia visurilor” egipteană, numită heratică, din care unele fragmente sunt datate între 2052 şi 1778 şi ar fi fost formulate către 1100 înaintea erei noastre.

În Grecia antică regăsim concepţii asemănătoare. Visele sunt copiii *Ge*-ei - pământul - după Euripide. Ei se cuibăresc în timpul zilei în regiunile subterane, de unde ies noaptea, pentru a zbura în toate direcţiile.

Două aspecte trebuiesc subliniate: verbul “a se cuibări” (*Neotteuo*) care evocă ideea de pasăre şi regiunile subterane, astfel, o dată în plus ideea “ţinutului străbunilor” şi profunzimile inconştientului pe care C. G. Jung i-o asociază.

Simbolurile iniţierii la Ojibwa: “cuibul” şi “bunicii invizibili” nu sunt departe de aceste noţiuni grupate în jurul aceloraşi reprezentări.

Pentru Lucian, care redactează o veritabilă descriere de ghid turistic, visele sunt locuitorii unei insule, *Oneiron neson*, în extremul occident al lumii, dincolo de

Okeanos, o insulă acoperită cu o vegetaţie deasă de maci şi mătrăgune, populată doar de lilieci şi cucuvele.

Un fluviu traversează insula, fluviu ce nu curge decât noaptea. Un oraş se înalţă în mijloc, ale cărui ziduri înalte, în toate culorile curcubeului, sunt străpunse de patru porţi: prima este din pământ, a doua din fier, pe unde ies coşmarurile şi visele triste, celelalte două sunt din corn şi din fildeş. Homer le menţionează în *Odiseea*: "Toate visele obscure şi insondabile nu anunţă viitorul oamenilor; căci există două porţi pentru visele nesigure, una este făcută din fildeş şi cealaltă din corn. Cele care ies din poarta de fildeş nu sunt decât iluzii înşelătoare, dar cele care ies prin poarta netedă din corn se îndeplinesc cu adevărat pentru muritorul care le-a văzut."

Viziunea acestei insule, chiar vagă, în ceaţa viselor, aduce un motiv de reflecţie asupra simbolurilor menţionate: macii şi mătrăgunele sunt plante a căror absorbţie dă omului mai întâi somn, apoi moarte; liliecii şi cucuvelele sunt în multe tradiţii legate de noapte şi deci de moarte; la populaţia Basouto, de exemplu, semnifică iniţierea, aşa cum o arată o pictură rupestră reprezentând tineri ce poartă măşti şi aripi de păsări de noapte (cf. Edward A. Armstrong, *The Folklore of Birds,* Londra, Collins, 1958, pag. 10 şi urm. 3, pag. 32).

În sfârşit, există un oraş, mai ales în gândirea unui grec, adică o cetate construită de oameni, care a fost cetatea viselor, prin gândirea lor. Astfel, aici nu se ajunge prin trecătorile abrupte ale unui munte greu, ci prin porţi făcute de mâna omului, tencuite cu lut, forjate în fier, tăiate în fildeş sau corn. Omul însuşi a construit deci oraşul pe o insulă existând departe, tot el este cel care a ridicat zidurile în culorile curcubeului, acest drum tradiţional între cer şi pământ, între Vizibil şi Invizibil.

Din lipsa unui termen mai bun, suntem obligaţi, noi occidentalii, să vorbim de Celălalt Plan, dar este vorba de fapt de continuitatea aceluiaşi plan, dincolo de limitale percepute de om - un continuum unde el a putut să construiască un oraş, să-l încercuiască cu ziduri după imaginaţia sa şi să-l străpungă cu porţi, după înţelegerea sa.

La fel se întâmplă şi la Ovidiu; *Somnus* (somnul) trăieşte într-o cavernă din împrejurimile Okeanos-ului, în apropierea poporului Cimmerienilor şi al Cimbrilor, un ţinut acoperit de nori şi ceţuri niciodată atins de razele soarelui.

Astfel este confirmată continuitatea dintre vis şi ceea ce noi numim viaţă "trează". Povestea onirică - încredinţată unor preoţi, ca Epidaur (Pausanias 2 Co. XXVIII, I) sau păstrată secretă în eul cel mai profund, sau proiectată în picturi simbolice pe pereţii stâncoşi nu reprezintă faţada visului aşa cum a descris-o Freud; sunt tot atâtea feţe ale oglinzii unde joacă întâi reflectarea individului social şi a anturajului său, în momentul povestirii, a conştientizării - a individualizării - a întregului său anturaj vizibil şi invizibil, din vremuri insondabile.

Creştinismul popular până în epoca medievală a fost şi el smălţuit cu vise obţinute prin incubaţie lângă mormântul unui sfânt cunoscut sau necunoscut, ca şi lângă o biserică aparent abandonată dar "frecventată de îngeri", în care eroul se odihneşte timp de o noapte şi de un vis care-i va lumina viaţa; la fel ca şi în cel mai profund iudaism mistic.

Aceste credinţe, aceste practici sunt atât de profund înrădăcinate încât Islamul sumit ortodox păstrează folosirea *Istikhara*, o rugăciune specială de recitat în aşteptarea unui vis, al unui răspuns.

Se întâmplă frecvent să fie cerut un vis vindecător sau indicând un remediu ca şi revelaţia unei interdicţii încălcate ce trebuie reparată. Dar, pentru a fi cerut un vis vindecător, trebuie să fi existat în prealabil o boală sau apariţia unei angoase existenţiale.

În acest caz, boala, sentimentul de tulburare este un apel venit din Invizibil, o întrebare pusă de el individului suferind, dar care adesea va necesita intervenţia întregului grup uman, cu tot arsenalul de concepte al unei societăţi. În acest sens boala este o manifestare a grupului; vindecarea, o reintegrare în întregul sens al termenului şi probabil trecerea unui nou prag iniţiatic.

Transa: al doilea mod de trecere a Pragului

Prin vis, după diversele concepţii, sufletul poate accede în planul Strămoşilor, al "bunicilor invizibili" sau să primească mesajul zeului, al *daimon*-ului specific fiecăruia. Dar, am văzut, există în multe civilizaţii credinţa că se poate "obţine un vis" fie prin rugăciuni, fie mergând să se doarmă în anumite sanctuare. Oricare ar fi originea, visul este considerat ca semnul unei alegeri, el este propriu unui individ dat, în general într-un anumit context, din care, adesea, împrumută semnele. După Agrippa, "darul profeţiei pe care îl posedă unii preoţi sau alţi oameni este un dar care se exercită când le place zeilor şi *daimon*-ilor să facă să pogoare aceste oracole asupra oamenilor şi să facă să treacă un spirit în ei. Platonicienii numeau aceste coborâri "iruperi". Hermes Trismegistul le numeşte simţuri sau suflete ale *daimon*-ilor."

Spiritele profetice au obiceiul să se facă vizibile sufletelor purificate. Câteodată, aceste spirite pot de asemenea pătrunde prin virtutea lor în corpurile organice ale sufletelor brute sau dotate cu raţiune şi să le stăpânească. Ele folosesc sufletul ca o bază, prin intermediul acestuia ele se exprimă cu vocea corpului pe care-l locuiesc.

De asemenea, sufletul se poate elibera de corp şi de simţuri prin mişcări violente. Pare, după cum spune Platon, că el vrea să fugă din corpul său ca şi cum s-ar despărţi definitiv de el.

În zilele noastre încă, adaugă Corneille Agrippa, la norvegieni şi laponi, numeroase persoane îşi părăsesc corpul timp de trei zile şi apoi revin, relatând numeroase fapte care au avut loc la foarte mari distanţe (*ibid., op. cit., La magie ceremonielle,* pag. 178).

Este regretabil că nu cunoaştem sursa de unde Corneille Agrippa a extras această informaţie care indică o cunoaştere precisă a şamanismului (cf. în această privinţă Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase,* Paris, Payot, 1968).

Capitolul VI

Geneza gândirii magice în Occidentul modern

Dacă nu poate fi menţionat, din lipsă de dovezi şi de indicii, curentul ascuns care şi-a făcut drum de-a lungul istoriei gândirii occidentale începând cu şcoala de la Alexandria, trebuie să menţionăm setea de a şti, de a cunoaşte originea certitudinilor prezentate ca fiind dobândite, adevăruri: cariatide ale unei adevărate concepţii a statelor teocratice, din ce în ce mai numeroase în acest secol al XIV-lea.

Semne diverse apar, la fel de diverse ca fondarea universităţilor, începutul galicizării în Franţa în 1398, sau predarea elenismului la universitatea Sapienza din Roma, tipărirea *Bibliei Mazarine* de către Gutenberg în 1455, şi în sfârşit, publicarea *Institutiones Platonicae* de către Marsilio Ficino. Literatura neo-platoniciană putea să furnizeze multe teme de meditaţie sufletelor îndrăgostite mai mult de certitudini decât de dogme, dar rămânea de trecut o altă etapă către originile gândirii creştine, la sursa ascunsă a Bibliei.

Este surprinzător să vezi că majoritatea istoricilor filosofiei au înlăturat din câmpul lor de studiu anumiţi filosofi reprezentativi ai unui întreg curent de gândire, care, erau într-adevăr "în apropierea timpurilor noi" pentru a relua termenul lui Lucien Febvre, în aceea că ei doreau unirea oamenilor capabili de gândire, despărţiţi prin religiile revelate, prin dogmele, ereziile, exegeţii şi integriştii lor.

Fără a urca până la Plotin, la Porfir şi chiar la anumite aspecte ale gândirii lui Iamblichus, care sunt totuşi la originea acestui curent de gândire, am menţionat numele lui Pico de la Mirandola şi ale sale *Conclusiones cabalisticae* (1482), a lui Johannes Reuchlin cu al său *De Verbo mirifico* (1492) şi cu *De arte cabalistica* (1517).

"Dacă Pico de la Mirandola merită să rămână eroul kabbalei creştine, am înţelege greşit, de fapt, apariţia kabbalei în mediul umanist şi evoluţia sa nedând atenţie contextului faimoasei declaraţii a lui Pico şi mediului în care îşi dezvolta el însuşi gândirea."

Printre cele treisprezece teze suspecte, examinate de Comisia reunită de către Inocenţiu al VIII-lea, figura într-adevăr a noua serie a *Conclusions magiques*; după părerea sa: "Nu există ştiinţă care să ne dea mai multă certitudine a divinităţii lui Hristos decât magia şi kabbala" (Francois Secret, *Les kabbalistes chretiens de la Renaissance,* Paris, Dunod, 1964, pag. 2). Mai trebuie adăugat la aceste nume ai ziditorilor gândirii Renaşterii - din care nu vrem să vedem decât o parte - numele de Johannes Tritheim, născut în 1462, devenit tânăr abate al mânăstirii benedictine de la Sponhein, ce s-a consacrat foarte de timpuriu *Steganografiei*, un studiu al

sensului ocult al cuvintelor, cu mult înainte şi cu mult dincolo de teoriile lingvisticii moderne.

Tritheim a fost prietenul şi protectorul a doi importanţi gânditori: Corneille Agrippa şi Paracelsius. Aceşti autori, cărora trebuie să-l adăugăm pe Gian Battista della Porta sunt continuatorii şi păstrătorii în Occident a gândirii civilizaţiilor tradiţionale, regăsind, începând cu magia naturală un sistem al lumii, o sinteză a Universului.

Paracelsius a introdus în medicină principiile filosofiei oculte a lui Corneille Agrippa. Fără îndoială, aceste spirite nu erau izolate, climatul epocii, ostil gândirii lor, îi incita să se regrupeze, să regăsească alte spirite angajate pe acelaşi drum şi împărtăşind aceleaşi certitudini.

Gian Battista della Porta, născut la Napoli în 1545, îi reunea în casa sa de la ţară pe cei care formau “Cercul Secretelor”. Cea mai importantă dintre lucrările sale, *Magia naturalis*, a fost încă de la prima ediţie tradusă în latină, în italiană, în franceză, germană, olandeză şi arabă: fapt ce ne dă o geografie a gândirii “iniţiate” a epocii. A doua ediţie publicată în 1589 cuprindea douăzeci de volume cu un extras din *Philosophie occulte* a lui Corneille Agrippa.

În cartea a opta, della Porta menţionează, şi aceasta pentru prima oară, într-o manieră explicită, experienţele asupra sugestiei hipnotice. Ar fi evident absurd să vedem în aceste lucrări, ca şi în lucrările “Cercului Secretelor”, primii paşi ai unei ştiinţe şovăielnice.

Pentru Pico de la Mirandola, “magia naturală” sau “divină”, “revelează în mod public, ca şi cum ar fi autorul, minunile ascunse... în sânul naturii..., magul căsătoreşte pământul cu cerul” (*De dignitate hominis*, 1486, citat de Roland Edighoffer, *Rose-Croix et societe ideale*, Paris, Arma Artis, 1982, vol. I, pag. 270).

După Paracelsius, nu există nici o diferenţă între sfânt şi mag, decât că primul acţionează direct prin Dumnezeu, în timp ce al doilea trece prin intermediul naturii. Omul nu este numai stăpânul şi utilizatorul părţii vizibile a Universului, el are de asemenea posibilitatea să pătrundă şi tainele lumii invizibile: Paracelsius numea *Astru* sau *Gestirn* acest aspect al creaţiei care este într-un fel ceea ce sufletul reprezintă în raport cu corpul (*ibid.*, *op. cit.*, pag. 271).

Pe aceste baze, respinse de către filosofii greci ai şcolii din Alexandria, era cert că alte sisteme filosofice fuseseră edificate, la fel de apropiate unele de celelalte ca şi diferitele clădiri ale unui aceluiaşi templu construite în acelaşi stil.

Dar deja întâlnirea dintre aceste trei curente avusese loc, relevând o aceeaşi spiritualitate.

Deja, în epoca filosofului mistic catalan Ramon Lulle (1232-1316) (?), Spania era un loc privilegiat unde, la umbra Bisericii catolice, preponderente, o parte a ţării era sub dominaţie musulmană şi iudaismul avea aici, fără îndoială, centrul său cel mai important, radiind în tot sudul Franţei şi păstrând rădăcinile credinţei la Safed, pe Pământul sfânt.

Lulle a avut convingerea că o Artă fondată pe principiile comune celor trei tradiţii izvorâte din Scriptură, ar putea să le unească în jurul unei aceleiaşi filosofii

şi unei aceiaşi ştiinţe, cu o aceeaşi concepţie despre lume şi deci cu o mistică comună.

Baza era pentru Lulleteoria elementelor care nu putea fi admisă de toţi cu proiecţia sa în lumea stelelor prin cele şapte planete şi cele douăsprezece semne ale Zodiacului.

Lulle gândeşte să atingă astfel Numele Divine sau Atributele, cărora evreii şi musulmanii le dau o importanţă mistică deosebită pe culmea unei Arte infailibile, ce trebuia să dovedească musulmanilor ca şi evreilor adevărul Treimii creştine. “Lumea este triplă - scrie Henri Corneille Agrippa două secole mai târziu - căci ea este împărţită în trei planuri: planul material, planul ceresc şi planul ideilor sau planul intelectual. Fiecare plan inferior este guvernat de către superiorul său şi îi primeşte influenţele, în aşa fel încât Arhetipul însuşi, Artizanul suprem poate face să treacă în noi virtuţile atotputerniciei sale, prin intermediul mesagerilor cerurilor, stelelor, elementelor, animalelor, plantelor, pietrelor; pentru că el a stabilit şi a creat fiecare lucru dându-i calităţi proprii şi un rol aparte...

“Magii gândesc, şi nu fără dreptate, că noi putem să ne ridicăm prin chiar aceleaşi grade, prin fiecare dintre aceste planuri, până la nivelul Arhetipului, artizan al oricărui lucru şi cauza primară, de care totul depinde, din care totul îşi trage originea... “Magii îşi extrag forţele din lumea materială, le trag din toate aceste lucruri existente şi din amestecul lor.” ”

Or, noi ştim, cunoaşterea în civilizaţiile tradiţionale tinde spre concret, spre o anumită accepţie a concretului prin aceea că vrea să înţeleagă lumea şi să o facă inteligibilă omului.

Ea ne apare în fiecare dintre manifestările sale ca un ansamblu coerent, niciodată ca un şantier unde meşteri amatori se străduiesc să asambleze materiale heteroclite. Ea este în mod esenţial *Gnoză* şi nu căutare, certitudine şi nu angoasă.

Dacă uneori căutarea apare în mituri, ea este întotdeauna asigurată de scopul său şi de drumul de urmat, dacă nu chiar şi de obstacolele ce se vor înfăţişa dar şi de mijloacele prin care să le depăşească; prin aceasta se distinge de demersul ştiinţific occidental: rătăcirea în materie, descoperirea făcută adesea din întâmplare. Lumea cunoscută prin gândirea magică este concepută ca un ansamblu armonios, în timp ce savanţii occidentali i-au introdus diferenţieri din ce în ce mai numeroase; atât de numeroase încât noi suntem din ce în ce mai puţin siguri de a putea face într-o zi sinteza unei cunoaşteri dispersate: în ciuda tentativelor recente sau, mai exact, dorinţei exprimate de câţiva filosofi ai ştiinţelor - mai ales fizicieni şi matematicieni- de a întreprinde asemenea tentative.

Trebuie să plecăm de la aceste concepţii particulare, chiar dacă ele ne şochează, apropiate totuşi de cele pe care a încercat să ni le transmită Henri Corneille Agrippa, una dintre ultimile verigi ale unui lung lanţ. În aceasta stă importanţa. Noi nu putem spune *a priori* că un postulat, un punct de plecare este adevărat sau fals; astfel există o geometrie euclidiană şi geometrii neeuclidiene. Postulatul lui Euclid este că printr-un punct exterior unei drepte nu este posibil să duci decât o dreaptă paralelă cu aceasta şi numai una.

Tratatul matematicianului german Riemann, apărut în 1854, *Uber die Hypothesen, die der Geometrie Zugrunde liegen*, a inspirat majoritatea lucrărilor tinzând să stabilească geometrii neeuclidiene, şi a fost reluat de opera lui Lobacevschi. În acelaşi mod, putem avea o concepţie despre lume construită în mod logic plecând de la alte definiţii fundamentale a ceea ce ne pare evident şi poate, pentru alţii, să pară că provine din alte evidenţe.

Începând de la sfârşitul secolului al XVI-lea, tratatele de filosofie ocultă care mai apar, par rezervate unui public restrâns şi restrâns este şi numărul filosofilor care încearcă să apropie între ele, prin forţa Numelor, religiile duşmane, izvorâte totuşi din aceeaşi Carte.

Într-un climat ostil Cercurile de gândire se înmulţesc, compuse din bărbaţi, dar fără îndoială şi din femeile ce împărtăşeau aceleaşi certitudini pe care era periculos să vrei să le publici.

G. B della Porta şi-a format propriul său Cerc al Secretelor, Corneille Agrippa fondează, la vremea sa, împreună cu tineri de vârsta sa, o *Sodalitas sacramento* (Ep. 18): cercuri despre care ar fi absurd să vrei să le afirmi continuitatea până în zilele noastre.

Acest Secret, aceste cercuri închise reprezintă tot atâtea bastioane fragile ale unei aceleiaşi gândiri împotriva persecuţiei.

Agrippa a fost dus la închisoarea din Bruxelles în august 1531 şi va rămâne aici până în primăvara lui 1532 dar, pe 15 decembrie 1531, află că îl ameninţă rugul. Erasmus îl prevenise: “Regret să te văd în război cu aceste viespi, ai grijă să scapi cât mai curând posibil; puţini oameni au avut motiv să se laude că au avut de-a face cu ei” (Ep. VII, 19).

De acum înainte, “viespile”, aşa cum le numeşte Erasmus, sunt dacă nu învingătoare, cel puţin cele mai puternice. *Malleus maleficarum - Ciocanul Vrăjitoarelor* - cu titlu semnificativ a fost publicat la o dată incertă, către 1486. Această lucrare fusese precedată de o bulă a papei Inocenţiu al VIII-lea din 9 decembrie 1484, primul an al pontificatului său. Autorii, doi călugări dominicani, Heinrich Krammer şi Jacques Sprenger, fuseseră numiţi Inchizitori ai Credinţei pentru Germania de Nord, având puteri extraordinare. Lucrarea a beneficiat de 14 ediţii între 1487 şi 1520 şi de 16 ediţii între 1574 şi 1669; ea este văzută încă în 1719 figurând în cele două volume ale *Scriptores Ordinis Praedicatorum* (*op. cit.*, With an introduction by the Rev. Montagne Summers, The Pushkin Press, ediţia a III-a, pag. XVIII). Este totodată interesant de notat că a treia parte a acestei lucrări este consacrată “Procedurii juridice de urmat în curţile ecleziastice şi civile împotriva vrăjitoarelor şi vrăjitorilor, precum şi a tuturor ereticilor”. Sunt recomandate folosirea delaţiunii, a promisiunilor false făcute de inchizitori de salvare a vieţii în schimbul “mărturiilor”, torturile şi în sfârşit moartea, ca şi cea a animalelor de companie calificate drept demoni familiari şi sortiţi rugului.

Este semnificativ că “vrăjitoarele” şi “vrăjitorii” sunt asimilaţi în aceeaşi condamnare ereticilor, într-o epocă în care ei erau deosebit de numeroşi şi de activi, ultimii mult mai periculoşi decât primii, aceştia fiind imaginari. Alte voci s-

au făcut auzite denunţând absurditatea “puterilor” acordate celor care-i târau din torturi pe ruguri - cum ar fi cea a lui R. P. von Spee, care reia în 1631 argumentele bunului simţ şi ale umanităţii.

În zadar, căci “vrăjitoarele” şi “vrăjitorii” au fost miile de victime inocente ale unei ofensive lansate împotriva altora. Martin Del Rio cu a sa *Disquisitiones Magicae* (Louvain, 1599-1601) reia falsificările din *Malleus* şi mai ales Jean Bodin. La origine, magistrat filosof şi economist, religios practicant al ordinului Carmeliţilor scrisese lucrări de drept comparat şi de istorie şi mai ales un tratat cunoscut, apreciat - *Republica*. “Creator al sociologiei politice” în 1576..., “publică în 1580 una dintre cărţile cele mai supărătoare ale acestei epoci - tratatul *Demonomanie des sorciers* ale cărui ediţii nu se pot număra” (Lucien Lefebvre, *Au coeur religieux du XVI siecle,* 1957, pag. 305-306).

“Cazul lui Bodin ne face să ne punem întrebarea în ce măsură vânătoarea de vrăjitoare era o mişcare pur populară şi până în ce punct era vorba despre o mişcare populară manipulată şi amplificată de sus” (Frances A. Yates, *La philosophie occulte a l’epoque elisabethaine*, *op. cit.*, pag. 106).

În acest moment, într-adevăr, kabbala creştină suscită mai mult decât interes în mediile cultivate din Paris, la sfârşitul secolului al XVI-lea. College de France a fost creat în 1530 de Francisc I, în afara Universităţii, la sfaturile lui Guillaume Bude. “College du roi” nu avea decât doi lectori, unul pentru greacă, celălalt pentru ebraică.

Universitatea considerându-se jignită a incitat Facultatea de Teologie să-i acuze pe lectorii regelui în faţa Parlamentului ca atinşi de erezie. Regele a împiedicat exercitarea sentinţei şi a creat în 1534 o catedră de elocinţă latină. Colegiul şi-a luat atunci numele de College des Trois-Langues.

Dar Pico della Mirandola şi Giorgi au fost traduşi în franceză de către fraţii La Boderie: ebraica a devenit limbă oficială predată de umanism. *Demonomania* lui Jean Bodin se situează în acest context. ea este una dintre operele cele mai determinante ale “vânătorii de vrăjitoare” şi mai cuprinde o violentă critică a folosirii kabbalei de către Pico della Mirandola şi mai mult şi a lui Agrippa, fără îndoială unul dintre cei mai buni specialişti în ebraică a vremii sale, tratat drept “magician negru”.

Jean Bodin merge mai departe acuzându-i pe “vrăjitori” de formarea unei puternice organizaţii, răspândită în toate ţările, în toate mediile, teribil de bogată (cf. *Malleus, op. cit.,* Introducere, pag. XIII). O astfel de exagerare conduce la evocarea termenilor declaraţiei împotriva evreilor a lui Haman în faţa lui Assuerus: “Există în toate provinciile regatului tău un popor împrăştiat...” (Est. 3, 8-9).

Apropierea nu este fără îndoială fructul întâmplării. O întreagă gândire, o întreagă mistică a fost astfel condamnată, acuzată de crimele cele mai odioase, cele mai respingătoare, chiar cele pe care ţăranii analfabeţi le-au mărturisit sub tortură, sub teroarea rugului.

Cel mai vizat a fost Corneille Agrippa din cauza profunzimii părerii sale, a clarităţii stilului, a sincerităţii credinţei sale. Trebuia făcut deci din acest umanist

personificarea unei magii răufăcătoare, aşa cum pretindea cu sânge rece R. P. Martin Del Rio, SJ, ştiind că minţea (*Disquisitionnum magicorum libri sex*, prima ediţie, Louvain, 1599-1600; Ed. de Cologne, 1679, pag. 164-283, 339-340).

Acesta nu era decât începutul unei campanii de denigrare, de calomniere, dusă sistematic, aprinzând rugurile, dar întoarsă împotriva gândirii filosofice însăşi şi a celor care-i erau susţinători.

Capitolul VII

DE LA FILOSOFIA OCULTĂ LA "CĂRŢILE DE FARMECE"

După cum am văzut, Magia, pentru a reveni la sensul său cel mai comun admis în Occident, este cunoscută mai ales prin teoriile filosofilor prost informaţi şi o anumită etnologie prost înţeleasă. La capătul atâtor uri, a unei astfel de voinţe de calomniere şi a unei astfel de ignoranţe, găsim aceste "cărţi de farmece" absurde, din care lectorul va fi reţinut cuvântul "abracadabra". Acest cuvânt, dând în limbajul curent "abracadabrant", rezumă destul de bine această grămadă de reţete promiţând obţinerea tuturor bunurilor materiale prin respectarea unui ritual minuţios: gesturi, cuvinte, de asemenea confecţionarea - şi acum cumpărarea - câtorva accesorii. Până nu demult aceste obiecte rituale erau de vânzare în magazine de farse şi capcane - timpurile s-au schimbat.

Totuşi, ele au contribuit la orientarea prjudecăţilor occidentalului până în aceşti ultimi ani. Plecând de la aceasta, ne putem pune întrebări asupra aspectelor de calomnie şi minciună, asupra originii "cărţilor de farmece" care vor apare şi se vor înmulţi, dând până în zilele noastre aceeaşi imagine a magiei văzută într-o oglindă strâmbă.

Cea mai cunoscută este fără îndoială *Cheia lui Solomon* cu completările sale, în funcţie de ediţie, câteodată mai importante decât textul principal: *Lemegton* sau *Clavicule* - totul fiind atribuit fie regelui Solomon, fie rabinului Solomon.

Exemplarul cel mai vechi, depus la British Museum este în latină şi a fost datat din secolul al XVI-lea. Alte manuscrise ale aceluiaşi text depuse la Bibliotheque de l'Arsenal la Paris au fost redactate în franceză în secolul al XVIII-lea. Autorii lor afirmă cu toţii de a le fi tradus din ebraică, fapt ce n-a fost niciodată dovedit.

"A patra carte" a lui Corneille Agrippa

Este vorba despre un text postum care este scris mai curând “în maniera lui” cu împrumuturi de pasaje din *Trois Livres de la philosophie occulte*, izolate, rupte de contextul lor. Jean Wyer, discipolul lui Corneille Agrippa, l-a negat imediat şi i-a denunţat falsitatea de îndată ce a luat la cunoştinţă: “O cărţulie care de câtva timp a fost scoasă în faţă de un oarecare om rău” (Jean Wyer, *op. cit.*, vol. I, pag. 187).

“Heptameronul”

Unele elemente pentru a opera în ştiinţele magice sunt atribuite lui Pietro d’Abano mult după moartea acestui medic şi filosof. El ar fi fost primul savant al Europei ce a menţionat opera lui Ibn Rochd - Averroes.

Atâta ştiinţă nu putea decât să trezească calomniiile. Unii l-au acuzat că ar fi primit cunoştinţele sale medicale de la şapte demoni pe care-i “păstra închişi într-o sticlă”. Inchiziţia a început un proces, dar a scăpat murind, după anumite mărturii, în ajunul execuţiei sale.

Pietro d’Abano lăsase un testament în care îşi afirma ataşamentul său la credinţa catolică. Magistraţii au ordonat să-i fie exhumat corpul pentru a i se citi excomunicarea, dar un servitor fidel îl furase. Inchizitorii au trebuit atunci să se mulţumească să-l ardă în efigie (cf. Arthur Edward Waite, *The book of ceremonial magic*, New York, University Books, 1961, pag. 90).

Reputaţia sa de magician se bazează pe un fals: un manuscris francez depus la Bibliotheque de l’Arsenal din Paris. Marea sa lucrare de filosofie medicală: *Conciliator differentiarum quae inter philosophos et medicos versantur,* în care doreşte să împace diferitele şcoli medicale, rămâne puţin cunoscută.

A mai rămas o “cărticică” nouă, pe care am găsit-o la un vânzător de mărunţişuri, prin 1970 în Franţa, autorul fiind H. C. Agrippa, cu titlul: *Rituel de haute magie ou oeuvres magiques* (traducere de Pierre d’Aban, ediţie îmbogăţită cu secrete oculte, A. Liege, L’imprimeur, 92 Vanves, Claude De Pryck, fără dată).

Pietro d’Abano reprezintă exeplul de politică urmată pentru a denigra un om cu competenţe certe, dorind să facă sinteza diferitelor curente de gândire. Mai târziu, Henri Corneille Agrippa a avut aceeaşi soartă. Condamnat de Sorbona, el îşi datorează salvarea protecţiei Prinţilor Bisericii, care vedeau în el ultimul reprezentant al unei mari tradiţii. Dacă a scăpat Inchizitorilor, el nu a putut evita după moartea sa împroşcarea cu noroi din partea urmaşilor săi. În cele două cazuri, acuzaţiile de magie neagră, de vrăjitorie, au lăsat mult timp urme.

Ritualurile “magiei negre”

Cele patru principale ritualuri de magie neagră cunoscute sunt în franceză pretins traduse din ebraică.

- *Le vrai grimoire* sau *Grimorium verum* sau *Tres veritables clefs de Salomon le Rabbin hebreu* “conţinând secretele cele mai ascunse atât naturale cât şi supranaturale şi expuse aici. Dar este necesar ca Demonii să-şi fi avut partea lor” (tradus din ebraică de Plaingiere, un dominican iezuit, cu o întreagă colecţie de secrete curioase, publicat de Alibeck Egipteanul în 1517).

În realitate, această lucrare pare să fi fost editată în 1750. Titlul său este suficient pentru a arăta impostura - cu greu poţi vedea un dominican iezuit!

Rămâne totuşi atribuirea unui “rabin evreu” a unui ritual de *Magie neagră*, ceea ce reia fără îndoială spiritul *Demonomaniei* lui Jean Bodin.

- *La veritable Magie noire ou le Secret des Secrets*, “un manuscis găsit în mormântul lui Solomon...” (tradus din ebraică de către magul Iroe, Grago (sau Gracis), Roma în anul de graţie 1750).

- *Le Grand Grimoire* cu “*Puissantes Clavicules* ale lui Solomon şi *Magie noire* sau reţetele infernale ale Marelui Agrippa pentru descoperirea comorilor ascunse şi dominarea tuturor ordinelor spiritelor cu un rezumat al tuturor artelor magice” (fără loc şi dată a ediţiei).

Trebuie să relevăm în cele două ritualuri afirmate de “Magie neagră”: în primul relaţia cu “Mormântul lui Solomon” şi traducerea din ebraică - aceasta în 1750; în al doilea “reţetele infernale ale Marelui Agrippa”.

Poate că trebuie să amintim că în 1519 Corneille Agrippa, doctor în drept canonic şi în drept civil - “unul şi celălalt drept” - a smuls o bătrână singuratică acuzată de vrăjitorie din mâinile lui Nicolas Savini, dominican, inchizitor al Credinţei. În cursul procesului el scria unui prieten din Basel (Ep. II, 40): “Acest călugăr burducănos care sub învelişul lui gros ascunde sufletul crud al unui călău... acest călugăr neruşinat şi înnebunit de sânge...”

- *Le Grimoire du pape Honorius*, datat din 1629, dar tipărit se pare în secolul următor, este atribuit papei Honorius al III-lea - au fost cinci - tratatul de *Magie neagră* este, ca şi celelalte, un fals: în acest caz o perversiune a unor exorcisme ale Bisericii de la Roma. Ediţia cea mai cunoscută este cea din 1760.

Aprobarea pontificală plasată în fruntea acestui tratat ce se vrea de “magie neagră” şi de necromanţie nu face decât să-i sublinieze neverosimilitatea.

Dar mai există şi alte contradicţii, cum ar fi recurgerea la Sfânta Treime pentru a-l invoca pe Lucifer (luni!) şi amestecul de rugăciuni catolice - litaniile Sfântului Nume a lui Iisus - şi invocarea “puterilor infernale”.

Alte lucrări sunt în prezent în circulaţie, mai răspândite decât precedentele, ca *La Poule noire* sau *Le Tresor du vieil homme des pyramides*. Acestea sunt în realitate, în esenţă, culegeri de împrumuturi, în mod arbitrar reunite, făcute în *Quatrieme Livre*, atribuită, pe nedrept - aşa cum am văzut - lui Corneille Agrippa şi fără îndoială şi altor lucrări. Data publicării acestor adunături incoerente poate fi fixată pe la mijocul secolului al XIX-lea.

Cu cât practicile recomandate vor fi mai absurde, cu atât antichitatea, autenticitatea lucrării se vor afla implicit demonstrate: de exemplu, spada rituală a invocaţiilor ar trebui să fie înmuiată în sângele unei pisici negre şi în suc de cucută!

Shakespeare a vrut să ridiculizeze pentru totdeauna aceste aberaţii în *Macbeth*, atunci când vrăjitoarele amestecă în cazanul lor:

“Ochi de salamandră şi deget de broască
Păr de liliac şi limbă de câine
Limbă despicată de viperă, ac de vierme orb...”

Cu toate acestea, aceste “cărţulii”, aceste pretinse ritualuri, au contribuit la formarea la filosofii lumii noastre moderne a imaginii pe care au avut-o despre magie - singura.

Imagine pe care ei au proiectat-o asupra ritualurilor, ceremoniile respectate în civilizaţiile tradiţionale ca printr-un geam ce deformează.

Primul exemplar al *Cheii lui Solomon*, să ne amintim, este un manuscris în latină datat din secolul al XVI-lea. Faptul că este un manuscris indică o difuzare restrânsă în mediul literaţilor, dacă nu şi al filosofilor, capabili să-i citească pe Pico de La Mirandola, Reuchlin, Pietro d’Abano, Corneille Agrippa: aceşti kabbalişti creştini, care au trebuit ridiculizaţi înainte de a-i condamna la ardere pe rug, “vinovaţi de credinţe absurde, producând oroare atât raţiunii cât şi Credinţei”.

Dar în secolul al XVIII-lea, Luminile Secolului au văzut în aceasta un mijloc suplimentar de a discredita o filosofie alta decât a lor, şi prin *Grimoire du pape Honorius*, religia catolică.

De aici, înţelegem mai bine acum teoriile eşafodate de către filosofii contemporani asupra “magiei”, acest vestigiu al unei preistorii a “gândirii”, după părerea lor, şi pretenţia lor de a rescrie etapele unei evoluţii a inteligenţei. În ansamblu, ei nu au avut la dipoziţia lor decât anecdote povestite de călători cu vocabular limitat şi cu prejudecăţi înrădăcinate de multă vreme.

Pentru ei, ajungând la “Primitivi”, la Celălalt, preotul nu putea fi decât un vrăjitor - mai puţin în engleză unde termenul *Medicine man*, folosit în limbajul curent este mai onorabil -, religia Celuilalt nu putea fi decât o magie, deci o vrăjitorie, şi deci în mod necesar o impostură, dacă nu, adeseori, cultul “puterilor infernale”. De unde timp îndelungat şi pentru multă vreme, până în zilele noastre, o necunoaştere a spiritualităţii Celuilalt, de asemenea o ignoranţă întreţinută cu grijă a curentului care traversează gândirea occidentală şi care-şi face drum, lumina ascunsă.